المجلس الأعلى للثقافة

لجنة الفلسفة والاجتماع

يوسف كرم

مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة

(بحوث عنه ودراسات مهداة إليه)

تصدير وإشراف :

د. عاطف العراقى

إهـــداء

إلى من عاش فى صمت ومات فى صمت ،

إلى من زهد فى بريق الشهرة وارتضى لنفسه عزلة الفكر وصومعة الفلسفة إلى المثل الأعلى خلقاً وعلما ، والباحث عن المعنى الأبدى للوجود وراء صيرورة التغير والفناء .

إلى من كان أستاذاً بكل ما تعنيه كلمة «الأستاذ» ورائداً رهرماً شامخاً إلى النور الحكيم وسط الظلام والضياع ، والعملاق بين الأشباه والأقزام إلى روح مفكرنا العربى ومؤرخ الفلسفة ، يوسف كرم .

نهدى على استحياء هذا العمل المتواضع تخليداً لذكراه وبعثاً لفكره .

عـاطف العراقى

شــكر وتقــدير

نتوجه بالشكر الجزيل إلى كل المشاركين فى هذا الكتاب ،على المجهودات الكبيرة التى قاموا بها . ونخص بالشكر الذى لا حد له ، زكى نجيب محمود ، صاحب فكرة إصدار هذا العمل ، والأب جورج قنواتى ، ومراد وهبة ، فقد تفضلا بإمدادى بالكثير من المعلومات والعديد من الخطابات والوثائق الخاصة بيوسف كرم ، وكان الحوار بيننا مستمراً طوال فترة إشرافى على هذا الكتاب التذكارى .

عاطف العراقى

تصدير (١)

يحتل الأستاذ يوسف كرم فى تاريخ الفكر الفلسفى المصرى المعاصر مكانة كبيرة . لقد ترك لنا العديد من الكتب القيمة والمقالات والدراسات الهامة والتى لا يمكن أن يستغنى عنها الدارس للفكر الفلسفى طوال عصوره من قريب أو من بعيد . ويكفى يوسف كرم فخراً أنه قام بمفرده بتأليف موسوعته الضخمة التى تعرض لآراء الفلاسفة طوال عصور الفلسفة . ونقصد بتلك الموسوعة ، ثلاثيته المعروفة : تاريخ الفلسفة اليونانية ، وتاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، وتاريخ الفلسفة الحديثة .

بل لقد حاول يوسف كرم أن يبين لنا حقيقة رأيه واتجاهه الفلسفى ، وموقفه النقدى والإيجابى إزاء التيارات الفلسفية والاتجاهات الفكرية . وكل هـذا نجده واضحاً غاية الوضوح فى كتابيه « العقل والوجود » و « الطبيعة وما بعد الطبيعة » بالإضافة إلى العديد من المقالات والدراسات التى تركها لنا وسواء كانت باللغة العربية أو كانت باللغة الفرنسية .

يعد يوسف كرم إذن ، علما وعلما بارزاً من أعلام فكرنا الفلسفى المعاصر . إنه قمة من القمم الفلسفية الكبرى التى نعتز بها ونفخر بمكانتها فى كل زمان وكل مكان .

وإذا كانت لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة قد وضعت فى الاعتبار إصدار مجموعة من الكتب التذكارية التى تتناول العديد من الدراسات عن أعلام بارزين سواء كانوا من القدامى أمثال الصوفى الشهير محيى الدين بن عربى صاحب القول بوحدة الوجود ، والسهروردى ، أو كانوا من المعاصرين أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق ، وأحمد لطفى السيد ، فإنها قد وجدت من واجبها إصدار كتاب عن يوسف كرم وقد عهدت إلى الإشراف على هذا الكتاب .

---

(١) يجد القارئ ترجمتنا الفرنسية لهذا التصدير فى آخر الكتاب.

لقد كان صاحب الفضل فى توجيه اللجنة إلى إصدار كتاب عن يوسف كرم ، الأستاذ الكبير والمفكر الشامخ العملاق ، الدكتور زكى نجيب محمود ، مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة وقد تفضل مشكوراً بتشجيع هذا العمل وتذليل كل العقبات والمصاعب ، إيماناً من جانبه بأهمية موقع يوسف كرم على خريطة فكرنا الفلسفى المعاصر ، وبصماته البارزة الواضحة على مجال الفلسفة فى مصر المعاصرة.

وقد رأت اللجنة أن يتضمن الكتاب ، الدراسات التى تتعلق بيوسف كرم وفكره الفلسفى ، ومجموعة من الدراسات المهداة إليه والتى تدرس وتحلل موضوعات فلسفية وفكرية شتى وليس من الضرورى أن تكون متصلة اتصالا مباشراً بيوسف كرم . هذا بالإضافة إلى ترجمة العديد من محاضرات يوسف كرم والتى ألقاها باللغة الفرنسية فى الحلقة التوماوية والمنشورة فى كراسات الحلقة التوماوية فى دير الآباء الدومينيكان بالقاهرة ، وأيضاً مجموعة من مقالاته المنشورة فى العديد من الدوريات ، وبعضها يتضمن عرضاً نقدياً لمجموعة من الكتب الفلسفية التى صدرت بمصر .

وأود قبل الحديث عن أهم المجالات التى تدخل فى إطار هذا الكتاب التذكارى ، أن أشير إشارة موجزة إلى الحياة الفكرية لأستاذنا الكبير يوسف كرم وأهم مؤلفاته مستعيناً فى ذلك بالعديد من الأوراق والدراسات التى تفضل أستاذى الأب الدكتور جورج قنواتى باطلاعى عليها فى دير الآباء الدومينيكان بالقاهرة وأيضاً الكثير من المعلومات عنه من خلال لقائى بالأستاذ الدكتور مراد وهبة والأب الدكتور جورج قنواتى وغيرهما من الكتاب والمفكرين .

[١] لقد كان اليوم الثامن من شهر سبتمبر عام ١٨٨٦ هو يوم مولد يوسف كرم بطنطا محافظة الغربية حيث تلقى فيها دراسته فى المدرسة الابتدائية والمدرسة الثانوية (مدرسة سان جورج ومدرسة القديس لويس) كما سافر إلى فرنسا

حيث التحق بالجامعة الكاثوليكية ، وحصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة السوربون كما، اشتغل بالتدريس فترة من الزمان بإحدى المدارس الثانوية الفرنسية

وقد قام يوسف كرم بتدريس الفلسفة فى جامعتى القاهرة والإسكندرية. وتوفى رائدنا الكبير فى الثامن والعشرين من شهر مايو عام ١٩٥٩ .

لقد كانت حياة يوسف كرم تمثل خير تمثيل حياة العازف عن الدنيا ومشاغلها الحسية الزائلة . لقد ارتضى لنفسه حياة الفكر ، وظل طوال حياته بعيداً عن أضواء الشهرة وبريق السلطان وأجهد نفسه إجهاداً شديداً فى حياة الدرس والتحصيل والتأليف . وكتاباته تعد غاية فى الدقة والتركيز الشديد . وقد أثمرت تلك الحياة التى لا تخلو من قسوة وصرامة ، عن العديد من الأعمال الفكرية الرائعة . وبالإضافة إلى ما ذكرناه فى كتب للأستاذيوسف كرم نود أن نشير إلى أنه ترك لنا العديد من الثمار الفكرية الرائعة ومن بينها المعجم الفلسفى ، ودروس فى تاريخ الفلسفة وهو الكتاب الذى اشترك فيه مع الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور . وأيضاً العديد من الترجمات لكتب فرنسية ككتاب ثلاثة دروس فى ديكارت . وهى محاضرات الكسندر كواريه ، ونفسية الأحكام التقويمية وهى محاضرات للعلامة أندريه لالاند . وهذا كله بالإضافة إلى العديد من البحوث والمحاضرات باللغة الفرنسية وقد نشرت أغلب هذه البحوث والمحاضرات فى المجلة التوماوية كما سبق أن أشرنا منذ قليل . ومن بين موضوعات هذه البحوث والمحاضرات بالفرنسية ، « حملة الغزالى على الفلاسفة » ، « ومفهوم الفلسفة المسيحية » و « فكرة الفلسفة عند القديس توما الأكوينى »،و« المدينة الفاضلة عند الفارابى » . « والقلق الإنسانى فى الفكر اليونانى » « وآراء إخوان الصفا الفلسفية » ، و « الأفلاطونية والمسيحية » ،« ومشكلة الشر » و«المذهب التوماوى» و « مذهب ديكارت ». ثمار فكرية رائعة تركها لنا يوسف كرم والذى يعد أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذ من معانى ومدلولات . وكم أثرت هذه الدراسات تأثيرا بالغاً فى

المجال الفلسفى والحقل الفكرى . وكل كتاب تركه لنا هذا الأستاذ والمعلم إنما يعد ثمرة لفكره العميق ودقته الفلسفية والتزامه بخصائص الفكر الفلسفى لا الفكر الخطابى الإنشائى ، ولكن أكثرهم لا يعلمون .

غير مجد فى ملتى واعتقادى التغافل عن الثمار الفكرية الرائعة التى تركها لنا يوسف كرم . لقد عاش للفلسفة وأخلص لهـا منذ سنوات عمره الأولى ، ومن هنا فإنه يستحق منا — كما قلت — كل احترام وإكبار وتقـدير . وإذا لم يكن هذا الأستاذ قد نال حظه من الشهرة والتقـدير لأنه عاش صامتاً زاهداً ، بل فقيراً معدماً ، فإنه من الواجب علينا أن نسلط الضوء على حياته وكتبه وإذا لم نفعل ذلك فإننا سنكون فى عداد الحيوانات ولا يصح أن ننتسب كأفراد إلى المملكة الإنسانية . لقـد دافع يوسف كرم عن العقل دفاعاً مجيداً وإذا كنت أختلف معه فى رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها فإن هـذا الاختلاف يعد دليلا على ثراء فكره وعمق اتجاهه .

قلنا إن يوسف كرم قد درس آراء الفلاسفة الذين وجدوا منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى أيامه التى عاش فيها . ولم يكن موقفه فى آراء هؤلاء الفلاسفة هو موقف المؤيد والمتفرج ، بل كان موقفه هو موقف الناقد . إنه يعرض آراء الفلاسفة عرضاً أميناً ودقيقاً وموضوعياً ثم بعد ذلك نجده يتفق مع هـذا الفيلسوف أو ذاك تارة ويختلف معه تارة أخرى . وهـذا يدلنا على عقليته الدقيقة وحسه النقدى وليرجع القارىء إلى كتبه ومقالاته ودراساته وسيجد مصداق ما نقول به .

من أجل هذا كله كان من الواجب إصدار كتاب تذكارى عن هـذا الأستاذ والرائد . ولعل هذا الكتاب يكون بداية لكتب أخرى يقوم بها الدارسون والباحثون والذين يهتمون بالفكر الفلسفى طوال عصوره ، إذ أننى أعترف بأن هـذا الكتاب التذكارى لا يتضمن إلا أقل القليل

عن الرجل وفكره وآرائه التى تعد فى حقيقتها ثرية غاية الثراء ، عميقة غاية العمق . وإذا كان أستاذنا يوسف كرم قد تأثر تأثراً كبيراً بآراء القديس توما الأكوينى والذى يعد من أعظم فلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، وبحيث يمكن اعتبار آراء يوسف كرم تعبيراً عن توماوية جديدة ، إلا أنه لم يقف — كما قلنا — عند آراء فيلسوف معين ، بل إنه كان مضيفاً إلى الآراء التى استفاد منها .

ويتضمن الكتاب الذى نقدمه اليوم للقارىء مجموعة من الأقسام والمجالات .

يجد القارىء فى قسم من الأقسام مجموعة من المقالات والدراسات عن يوسف كرم وفكره وبعض كتبه . فكتب الأستاذ الكبير الدكتور إبراهيم مدكور عن يوسف كرم مؤرخ الفلسفة ، والأب الدكتور جورج شحاتة قنواتى عن « يوسف كرم من خلال رسائله » ، والأستاذ الدكتور مراد وهبة عن « يوسف كرم ، الفيلسوف العقلى المعتدل » والأستاذ سعيد زايد عن يوسف كرم وكتابه العقل والوجود ، والدكتورة نبيلة زكرى زكى عن كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة . وهذه المقالات أو الدراسات تلقى الكثير من الضوء على يوسف كرم ، شخصيته وفكره ومنهجه وطبيعة آرائه .

ويجد القارىء فى قسم آخر من أقسام الكتاب مجموعة فى الدراسات التحليلية فى موضوعات فلسفية شتى ، وأكثرها ليس بعيد الصلة عن اهتمامات يوسف كرم . وقد حرصنا على أن يتضمن الكتاب التذكارى هذا النوع من الدراسات وذلك حتى نجمع فى الكتاب بين الدراسات التى تتعلق بيوسف كرم مباشرة ، والدراسات التى تعد من نوع الدراسات المهداة .

فكتب الأستاذ الكبير الدكتور توفيق الطويل عن « دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة في مصر المعاصرة » . وحلل الأستاذ الدكتور يحيى هويدى موضـــوع « وحـــدة المعرفة — الفلسفة والعلم والدين » . ودرس الأستاذ الدكتور محمود زيدان « مذاهب الشك ومواجهتها » . واختار الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحى موضوعاً لبحثه هو « بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية إسبرطة » . وكتب الأستاذ الدكتور عزت قرنى فى موضوع « حول بعض جوانب الغموض فى محاورة ثياتيتوس لأفلاطون بين الفكر والمعرفة» . ودرس الأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق « مفهوم المسئولية فى الحضارة الحديثة » وقدم لنا الأستاذ الدكتور عبد القادر محمود دراسة عن علم من أعلام صوفية القرن السابع الهجرى وهو « المكزون السنجارى » واختارت الزميلة الدكتورة سهير أبو وافية موضوعا لبحثها هو «الشك واليقين فى فلسفة اليونان والمسلمين». أما الزميلة الدكتورة زينب محمود الخضيرى فكان موضوع بحثها :« الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبيرول بين اليهود والمسيحيين» . واختار كاتب هذه السطور موضوعاً لبحثه هو: « الإنسان عند فلاسفة المغرب العربى » .

وإذا كنت قد أشرت أثناء حديثى عن أعمال يوسف كرم الفكرية ، إلى أهمية محاضراته وبحوثه باللغة الفرنسية والمنشورة فى كراسات الحلقة التوماوية بدير الآباء الدرمينيكان بالقاهرة ، ونظراً لأن قراء الفلسفة والمهتمين بها قد لا يعلمون شيئاً عنها رغم أهمية موضوعاتها ، فقد رأينا أن يتضمن الكتاب ترجمة عربية لأكثر هذه المحاضرات والبحوث. وقد قام بترجمة بعضها الأب الدكتور جورج قنواتى ، وقامت بترجمة بعضها الآخر الزميلة الفاضلة السيدة الدكتورة زينب محمود الخضيرى .

أما عن مقالاته بالمجلات والدوريات المصرية كمجلة الكتاب ومجلة الكاتب المصرى فقد اخترنا بعضها ، وسواء كانت تبحث فى موضوعات

فلسفية ، أو كانت تتضمن عرضاً نقدياً من جانبه لكتاب أو أكثر فى الكتب التى كانت تصدر بالقاهرة . ويجد القارىء بيانات وافية عن موضوعات هذه المقالات فى فهرست الكتاب التذكارى .

كما حرصنا على أن يتضمن الكتاب آراء بعض أساتذة الفلسفة فى كتاب أو أكثر فى كتبه ككتاب تاريخ الفلسفة الأوربيــة فى العصر الوسيط ، وكتاب تاريخ الفلسفة الحديثة .

أما المقالات التى كتبها زملاؤه وأصدقائه بعد وفاته والتى نشرت فى مجلة ميديو بالفرنسية ، فقد حرصنا على نشرها . وقد قام العالم الجليل الأب الدكتور جورج قنواتى بترجمتها إلى اللغة العربية . وهــذه المقالات إن دلتنا على شىء فإنما تدلنا على المكانة الكبيرة التى يحتلها يوسف كرم فى نفــوس أصــدقائه وزمــلائه . لقــد كتب هــذه المقــالات الأساتذة الدكاترة : إبراهيم مدكور ، ومحمد يوسف موسى ، وعثمان أمين ونجيب بلدى ، ومراد وهبة ، فكتب الدكتور إبراهيم مدكور عن «الزميل يوسف كرم» ، وكتب الدكتور محمد يوسف موسى : «إلى صديقى يوسف كرم» وكتب الدكتــور عثمان أمــين : « يوســف كــرم الفيلسوف » . وكتب الدكتور نجيب بلدى عن «الفلسفة العربية بين التشدد والترحيب» . وكان عنوان مقالة الدكتور مراد وهبة : « توفى يوسف كرم » . كما شــارك فى هــذه المقالات الأب الدكتور جورج قنواتى وقام بالتقديم لهــا بكلمات مؤثرة يقــول فيها : « انتقل إلى رحمة الله فى ٢٨ مايو عام ١٩٥٩ فى هدوء بمدينة طنطا بعد مرض طويل ، الأستاذ يوسف كرم وقبل ذلك بعشرة أيام كنا كالمعتاد قد ذهبنا لنزوره فى منزله الهادىء . ولو أنه كان متعباً ولكن لم يكن بادياً عليه ما ينبىء بنهاية سريعة على هــذا النحو . فكان يواصل على المهل وبصعوبة مؤلفه الخاص بالأخلاق ، وكان يشرع أن يجمع فى كتاب آخر أروع النصوص الخاصة بالتصوف . وفوق كل هــذا كان على عادته

مستسلماً فى تواضع إلى الإرادة الإلهية ، وقابلا مسبقاً بدافع من حب عميق ما قدره الله له » .

والقارىء للكلمات التى قالها الأصدقاء والزملاء بعد وفاته يشعر بالدور الكبير والحيوى والفعال الذى آداه يوسف كرم فى حياتنا الفلسفية والمعاصرة . ومن يحاول أن يتخطى هذا الدور فوقته ضائع عبثاً . وليت شبابنا فى هذا الجيل الضائع يفعل مثل ما كان يفعل يوسف كرم . إن نمط الحياة التى عاشها يوسف كرم يقدم لنا أبلغ الدروس وأعمقها . إنه يقدم لنا مثالا يحتذى ، يقدم لنا القدوة بأجل معانيها وأسمى جوانبها . تعطينا حياته دروساً فى التواضع وهدوء النفس وكيفية البحث عن الحقيقة والبعد عن طريق الحياة الزائلة وبحيث يقترب الإنسان ويتمسك بكل ما هو ثابت ، بكل ما هو خالد ، بكل ما هو إنسانى فى حقيقته وجوهره . إن حياة يوسف كرم الفكرية تقدم لنا نموذج الإنسان كما ينبغى أن يكون الإنسان وليت شبابنا — كما قلت — يأخذون من حياته الفكرية دروساً عديدة ، ما أروعهامن دروس ، لأنها تمثل لنا «المثال» و«النموذج» ولا تعبر عن «الأشباه» و«الظلال » .

وأجد واجباً على فى ختام تصديرى لهذا الكتاب أن أتوجه بخالص الشكر وعميق التقدير إلى كل أساتذتى وزملائى والذين شاركوا مشاركة فعالة فى التعاون معى بصورة أو بأخرى من صور التعاون الفكرى وما أكثرها .

لقد كان الاتصال بينى وبينهم مستمراً وكم عقدنا الاجتماعات واستمر الحوار بيننا ساعات وساعات ومنذ اللحظات الأولى من تكليفى بالإشراف على هذا العمل .

وإذا كان القدر قد شاء أن أكتب هذا التصدير فى اليوم الثانى من شهر سبتمبر من هذا العام ، أى بعد قرن من الزمان على مولد أستاذنا الكبير يوسف كرم ، فإننا نرجو أن يكون هذا العمل فاتحة

لدراسات أخرى حول الرجل وفكره ، وما أكثر المجالات التى بحث فيها
مفكرنا يوسف كرم والتى تعد جديرة بإلقاء الأضواء عليها وفهمها حق الفهم
وسبر أغوارها . وقد دخل يوسف كرم عن طريق أعماله الفلسفية الرائعة ،
تاريخ فكرنا الفلسفى المعاصر من أوسع أبوابه ومن واجب محبى الفلسفة
فى كل زمان وكل مكان الاهتمام بدراسة أفكاره وما أعمقها .

والله هو الموفق للسداد .

القاهرة فى ٨ سبتمبر عام ١٩٨٦ م .

عـاطف العراقى
عضو لجنـة الفلسفة والاجتماع

القسم الأول

بحوث عن يوسف كرم وكتبه

يوســف كرم : مؤرخ الفلسفة

بقـــلم

د • ابراهيم مدكور

رئيس مجمع اللغـة العربية بالقاهرة

يوسف كرم : مؤرخ الفلسفة

عرفته منذ خمسين عاماً أو يزيد ، واشتركت معه فى أسرة الفلسفة بآداب القاهرة ، وما أحب هذه الأسرة إلى نفسى ، وما أعزها لدى . فقد قامت على أربعة من المصريين كنت واحداً منهم وعلى رأسهم صديق وزميل جليل هو مصطفى عبد الرازق ومعه يوسف كرم ، وأبو العلا عفيفى ولا أذكر أن أفراد هذه الأسرة اختلفوا يوماً فى رأى أو تباينوا فى موقف . آمنوا جميعاً برسالتهم وحاولوا أن يؤدوها أحسن ما يكون الأداء . ومن حسن حظهم أن انضم إليهم بعض الأساتذة الأجانب الذين استحقوا عن جدارة مرتبة القدوة والريادة ، بحثاً ودرساً وصحبة ومعاشرة .

وينصب حديث اليوم على يوسف كرم ، تلك النفس الزكية الهادئة المطمئنة ، التى وقفت نفسها على الدرس والبحث فى البيت والكلية ، فكان الأستاذ المحبوب والمعلم الصادق والباحث الدقيق والعميق . وقف نفسه على التأريخ للفلسفة وبدأ بأصولها اليونانية ، ولم تفته الفلسفات الشرقية وإن لم يقف عندها طويلا . وكان له بالفلسفة اليونانية ولوع وتعلق شديد ، حرص على أن يدرسها دراسة مباشرة فى ضوء ما ألفه كبار فلاسفة اليونان ، وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو . وقف طويلا عند المحاورات الأفلاطونية وحللها واستخرج منها قضاياها الكبرى ، ووجه تلاميذه نحوها . الذين حاولوا أن يتفهموها على طريقة أساتذهم فى ترجمتها العربية إن وجدت أو فى بعض الترجمات الفرنسية والإنجليزية .

وهكذا صنع بالنسبة لأرسطو فعول على الترجمات الفرنسية الحديثة والدقيقة لكتب المعلم الأول ، وصدر عنها فى أحكامه وآرائه ، ولم يفته أن يلقى نظرة على بعض ما وصلنا من ترجمات عربية قديمة . وكم كان يود أن يجيد اليونانية إجادته الفرنسية ، ولكن تمكنه من العربية والفرنسية معاً ، أعانه على أن يعبر عن آراء كبار فلاسفة اليونان تعبيراً دقيقاً وصادقاً .

وقضى فى هـــذا الدرس الطويل النفس الواضح الغاية عدة سنين . ثم رأى بعد هـــذا أن يخرج كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » وهو دون نزاع حجة فى بابه ، وفى مقدمة ما أخرج بالعربية فى هـــذا الميدان وجدير بأن يقارن بنظائره فى المؤلفات الإنجليزية أو الفرنسية المعاصرة . وفيه بخاصة فصلان عقد أحدهما لأفلاطون وعقد الآخر لأرسطو ، ونعتقد أن طلاب الفكر الأفلاطونى والأرسطى يحرصون على أن ينهلوا من هـــذين الفصلين وأن يرجعوا إليهما . ولم تستوقفه المدارس اليونانية الأخرى بقـــدر ما استوقفته المدرسة الأفلاطونية والمدرسة المشائية وهما دون نزاع عماد الفكر الفلسفى اليونانى . ونحرص على أن نقرر أن هـــذا الكتاب ثمرة جهد متصل وعمل دائب وتحرير وتمحيص طويل .

ولم يقف يوسف كرم عند الدرس المستوعب الطويل ، بل اشترك معى فى عمل آخر هو ما سميناه : « تمهيد فى تاريخ الفلسفة » . وقد وضع هذا التمهيد فى آخريات الثلاثينات تنفيذاً لبرنامج إصلاح التعليم الثانوى الذى وضعه نجيب الهلالى وأراد به أن تضم الفلسفة إلى مواد الدراسة فى المرحلة الثانوية وهـــذا تجديد سبق لآداب القاهرة أن دعت إليه ولم تتردد فى أن تسهم فيه بإخراج الكتب اللازمة له فى التاريخ والمنطق وعلم النفس . بل ذهب قسم الفلسفة فى كلية الآداب إلى أبعد من هـــذا ، فأوفد اثنين من خريجيه للاضطلاع بتدريس المواد الجديدة فى مدارسنا الثانوية ، وهما المرحوم أحمد فؤاد الأهوانى والدكتور محمد توفيق الطويل .

واختص يوسف كرم فى كتاب التمهيد هذا بالفلسفة القديمة وفلسفة القرون الوسطى ، ووكل إلى أمر الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة . وأنا فى غنى عن أن أشير إلى أن كتابنا هـــذا كان مجرد تمهيد . وقد أحسن فيه يوسف كرم كل الإحسان فى هذه الحدود الضيقة . وأسعدنا بعد هـــذا أن يتولى أبناؤنا القائمون على أمر الفلسفة فى التعليم الثانوى أن يخرجوا هم بدورهم مؤلفات متلاحقة .

وقعد المرض والشيخوخة بيوسف كرم فألزماه بيته الذى اتخذ منه صومعة للبحث والتأليف فاستكمل حلقات تاريخ الفلسفة المتوالية . وبدأ بتأريخ الفلسفة فى القرون الوسطى وأخرج كتابه « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط »، الذى جاء مرجعاً نافعاً فى بابه ، ثم أضاف إليه « تاريخ الفلسفة الحديثة » . وقد لا يسمو هذان الكتابان إلى مستوى « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، ولكنهما دون نزاع يستكملان عقداً حرص مؤلفنا أن يتمه .

وقبل أن أختم حديثى أرى من واجبى أن أشير إلى أن يوسف كرم لم يكن مؤرخاً فحسب ، بل كان فيلسوفاً قبل أن يضطلع بالتأريخ للفلسفة ، وفى كتبه التاريخية درس عميق وفلسفة دقيقة وقد عالج فى استقلال قضايا فلسفية أخرى وقضايا فلسفية قائمة بذاتها « كالطبيعة وما بعد الطبيعة » « والعقل والوجود » وهذان البحثان يعالجان الأساس الحقيقى للفكر الفلسفى .

يوســف كرم من خلال رسائله

بقــلم

الاب الدكتور جورج شحاتة قنواتى
مدير معهـد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة

يوسف كرم من خلال رسائله

لقد عرفت الأستاذ يوسف كرم بطريقة لا تخلو من الغرابة . فعند عودتى من فرنسا حيث كنت أتخصص فى الدراسات الكيماوية فى جامعة ليون رغبت فى إرضاء ميلى إلى التخصص أيضاً فى الفلسفة وبخاصة فلسفة القرون الوسطى ومقارنتها بالفلسفة الإسلامية . فانكببت على كتب ماريتان وجيلسون وبدأت اطلع على فلاسفة العرب . والأمر لم يكن سهلا لجهلى بالمصطلحات الفلسفية وبهذه اللغة الخاصة التى كان يستعملها فطاحل الفكر فى القرون الوسطى .

ومن حسن حظى أنه وقع فى يدى ذات يوم من سنة ١٩٣٠ عدد من مجلة السياسية الأسبوعية . فما كانت دهشتى عندما وجدت فيها مقالة مطولة عنوانها « ما وراء الطبيعة » . فقرأتها بلهف ولم يساورنى أى شك أن صاحبها متعمق فى الفلسفة الأرسطية والتومارية ومالك تماماً زمام المصطلحات الفلسفية العربية . ثم فأخذت بترجمتها إلى اللغة الفرنسية . محاولا بقدر استطاعتى أن أجد ما يقابل بالفرنسية المصطلحات الفنية العربية . وكانت هذه المقالة للأستاذ يوسف كرم الذى كان يدرس حينذاك فى كلية الآدب فى القاهرة . فعثرت على عنوانه وأرسلت له ترجمتى راجيا إياه أن يتكرم بمراجعتها . فأجابنى وشجعنى . فقابلته فى القاهرة ومنذ الوهلة الأولى انبهرت بشخصيته وأخلاقه . بدأت صداقتنا من هـذا الحين وتوطدت أواصرها على مر السنين حتى وفاته سنة ١٩٥٩ .

وكنت أراسله بانتظام ولكن فى فترات مختلفة حسب الظروف وشملت مراسلتنا أموراً شتى ولكن تركزت بخاصة فى المسائل الفلسفية والروحية . ودامت بعد انتمائى إلى رهبنة الدومينيكان سنة ١٩٣٣ فى بلجيكا وفرنسا حيث استغرقت دراستى ثمان سنين . وعدت إلى القاهرة سنة ١٩٤٤

وكلفت بإدارة معهدنا للدراسات الشرقية . فكنت أزور الأستاذ يوسف كرم إما فى الإسكندرية أو فى القاهرة أو فى طنطا حيث كان يعيش مع أسرته .

واحتفظت بعناية بالرسائل التى أرسلها لى وعددها مائة وعشرة منها المطولة وغيرها لا يتجاوز الأسطر المعدودة .

وعندما تناقشنا فى المجلس الأعلى فى خصوص تحضير الكتاب التذكارى ليوسف كرم ، وافق أعضاء اللجنة على اقتراحى بأن أستخلص من هـذه الرسائل الفقرات التى تتصل بحياة يوسف كرم الفلسفية وتلقى النور على منهجه فى البحث وعلى الصعوبات التى واجهها وعلى الروح التى كانت تدفعه إلى المضى فى عمله برغم رداءة صحته .

وقد رتبت هذه الرسائل حسب الترتيب الزمنى وعلقت على بعضها لكى أوضح محتواها وأشير إلى المناسبة التى كتبت فيها . ونقلتها من الفرنسية وهى لغتها الأصلية . أما رسائلى له فلم يبق منها أثر إلا فيما ورد فى رسائل الفقيد من إجابة على أسئلتى .

ورجائى أن يستشف القارىء من خلال هذه المقتطفات روح يوسف كرم الشفافة ، وعزيمته القاهرة ، وعقله الثاقب وإيمانه العميق . لتكن صورة هـذا المفكر المثالى حافزاً لشبابنا المثقف لمواصلة مجهودهم الذهنى فى سبيل البحث عن الحكمة وتطبيقها فى مجتمعنا الحائر .

أرسلت له الترجمة الفرنسية لمقالته « ما وراء الطبيعة » التي نشرها في السياسة الأسبوعية راجياً إياه أن يلقي نظرة عليها فأجابني :

(١)   القاهرة في ١٩٣٣/١٠/٢

سيدي الفاضل ،

إنه نتيجة لفهم خطأ لم استلم خطابك وأوراقك إلا بعد عودتي إلى القاهرة وقد بدأت بفرد هذه الأوراق وكم كانت دهشتي كبيرة عندما وجدت نفسي قارئاً لما كتبته أنا ولكن باللغة الفرنسية .

إن خطابك الذي يشرح لي دوافعك قد أزال دهشتي واستبدلها بهزة نفس قوية وعاد بي إلى أيام كنت بها مثلك تحرقني نار المعرفة وتدفعني إلى القرع على كل الأبواب .

أرجوك يا سيدي أن تصدقني إن بابي مفتوح لك دائماً على مصراعيه .

إني شديد التأثر بحرارة ندائك حول ضرورة الأخذ بالنتائج العقلية الصحيحة التي تعطى للحياة وبقناعتك بأن الآراء الفلسفية ليست ألفاظاً جامدة إني أهنئك وأهنئ أصدقائك قلبياً لمثل هذه الاهتمامات النبيلة من جانبكم .

أنها لا تنسى الشرط الأول للبحث عن الحقيقة ذلك الشرط الذي لا تحيد عنه النفوس الصادقة والعقول الرشيدة والذي يعتمد عليه كل من ينادي بضرورة الوصول إلى الهدف وبلوغ الغاية لا الاستسلام للذات مصحوباً بخوف خفي أو الفزع من إدراك المستور بحجة أن العثور على الضالة مساو للوقوف والجمود كالأجسام المحنطة وكما لو كانت الحقيقة صورة متحجرة وهي حياة وروح .

إني سأقرأ ترجمتك وأعلق عليها بعناية . إني سعيد بأن يكون لي دور في إفادتك .

أبديت له إعجابي بالفيلسوف «جاك ماريتان» وسألته ما رأيه فيه . فقال :

(٢) القاهرة فى ١٩٣٤/١/٢٠

إنى سعيد لتذوقك ماريتان . إنى أعرف أن فهمه صعب وطريقـه معقد بجهد نفسه فى التعبير بالفرنسية عن آراء عميقة وشاقة كانت ثمرة تفكير أجيال من الفلاسفة صقلوها وبينوا معانيها وأودعوها فى القوالب التى انتهت إليها.

ولكن قراءته ممكنة بشرط التركيز عليها وقراءته أيضاً يبلغ منها غايتها القارئ الذى أعد نفسه لها إعداداً كافياً .



طلبت منه بعض النصائح لنوبتى باللغة العربية أثناء دراساتى فى الفلسفة واللاهوت . فأجابنى .

(٣) القاهرة فى ١٩٣٤/٣/٢٢

إن دراستك الفلسفية واللاهوتية سوف تمتص وقتك . ولابد أن تهبها وقتك بالكامل . ولا تزحم نفسك بالجرائد والمجلات فليس هناك شيء مخيب للأمل أكثر منها .

ولما كان من الصعب عليك أن تخصص للدراسة العربية أكثر من ساعة من الوقت فاقضها فى قراءة عدد قليل من الكتب أعنى الجزء الذى تحت يدك زائد ما يأتى من الكتب .

إحياء علوم الدين للغزالى

الملل والنحل للشهرستانى

محصل أقوال الفلاسفة والمتكلمين للرازى

وهـذا سيمدك بالمعلومات الأساسية عن علم الكلام .

(٤) القاهرة فى ١٩٣٤/٤/٢٠

لقد أرسلت فى طلب كتاب جواشون « المدخل إلى ابن سينا » وأعدك أن أبحث عنه فى رسالة لاحقه .

أما فيما يتعلق بكتابى وهو الآن فى دور الإعداد فإنه كتاب فى تاريخ الفلسفة ولم أنته منه بعد .

وإنى أعانى من الشعور بشوق جامح فى تعميق وإتقان عملى وهـذا يجعلنى غير راض أبدا عما أكتب وغير راغب فى نشر شىء منه .

ولكن لا داعى لليأس ففى يوم قريب سوف تقرأ لى .



سألته عن رأيه فى ترجمة الآنسة « جواشون » وهى مستشرقة فرنسية تخصصت فى فلسفة ابن سينا ولهـا رسـالة دكتوراة عنه .

(٥) طنطا فى ١٩٣٤/٦/٢٠

إن كتاب جواشون « مدخل إلى ابن سينا » بذل فيه مجهود مشكور . ولكنه يدل على معرفة ناقصة فى اللغة العربية . وترجمة الألفاظ (التعريفات) صحيحة بوجه عام ولكن يؤاخذ عليها وجود بعض المتناقضات . وهناك بعض القراءات الخاطئة إذا سكتنا على التواء الجملة . ولم يسمح لى وقتى بمقابلتها مع الأصل .

لكن الكتاب كما هو عليه لا يخلو من فائدة لك . أما كتاب كارادى فو غايته كانت القيمة المعترف له بها فإنه يظل سطحياً . وما يبديه من إعجاب فى نهاية كتابه « مفكرو الإسلام » لبعض الشيوخ المعاصرين الذين لا يلتفت أحد إليهم هنا ولا غرابة فى ذلك فإنما يدل على نقص ملموس فى تمييز الأمور وعلى التكريم بغير وعى للصفحات المكتوبة .

أن واحداً من هؤلاء الشيوخ الأجلاء وقد كان موضع مدح وإطراء مؤلفنا القديم قد سود مئات الصفحات ليثبت أن القرآن بل الفاتحة تحتوى على كافة المعارف الإنسانية قديماً وحديثاً وأيضاً كافة اكتشافات حضارتنا .

إن عبارات الثناء الموجهه من جانب كارادى فو لهـذا «المفكر» ترجمت له فقلبت عقله وجعلته يطمح فى الحصول على جائزة نوبل ويطلب من ثلاثة أو أربعة من أساتذتنا الأوروبيين أن يكتبوا تقديراً بهذا المعنى تحت رعاية الجامعة المصرية . وهؤلاء الأساتذة وقعوا فى شرك كارادى فو وصدقوا لبعض الوقت أنهم فى مواجهة فيلسوف عميق وواحد من المتكلمين .

وعندما أخذ رأيى بددت مزاعمه بغير عناء فتخلصوا من هـذا المزعج المجنون أو هـذا المجنون المزعج وذلك بالرد عليه بأن مؤلفاته يجب أولا أن تترجم إلى إحدى اللغات الأوربية . ومن يعلم لربما كان كارادى فو هو الذى يقـوم الآن بهذه المهمة أو لعله يقبل فى يوم أن يتولاها .



سألته عما كان يكتب وعن رسالته لنيل الدكتوراه فى السوربون وهل طبعت . فأجاب :

(٦) القاهرة فى ١٩٣٧/١٢/١١

إنى منشغل الآن فى كتابة الجزء الأول من تاريخ الفلسفة الأوربية من القرن الثانى حتى القرن الخامس عشر . فهل تستطيع أن توافينى ببعض المراجع عن أثر الفكر العربى على الفلسفة المدرسية فى القرن الثانى والثالث عشر . أعتقد أن مكتبة السولشوار حافلة بهذه المعلومات . ولكن لاداعى للتعجل. إنى على علم بدراسة الأب دى فو . هل نشر شىء خاص بالقديس توما الأكوينى بعد ذلك .

أنى لم أكتب رسالة دكتوراه وأنا لست حائزاً على لقب دكتور .
إنى بعد ثلاث سنوات دراسة فى المعهد الكاثوليكى بباريس ذهبت لتدريس الفلسفة فى مدرسة ثانوية للآباء المربيين فى فوليسوف حيث عكفت خلال سنتين بجد على مزاولة التدريس . وكنت قبل ذلك قد تمكنت تحت وطأة صعوبات فائقة أن أعد بحثاً مطولا لنيل شهادة الدراسات العليا من السوربون. تلك التى أشرت إليها فى هامش محاضراتى عن ديكارت التى ألقيتها فى النادى التوماوى بالقاهرة .

ومنذ ذلك الوقت أحاول جاهداً أن أكون أعمق فهما للفلسفة دون أن أستكفى بالمستوى الذى أبلغه .

أما كتابى فإنه يخطو خطوات وئيدة و الآن يتبين لى كل ما فيه من عيوب . ينبغى أن أنتظر طويلا قبل أن أتمكن من إعادة طبعه منقحا مزيداً ببعض الإضافات . الطبعة الأولى صدر منها ألفان لسخة .



(٧) القاهرة فى ١٩٣٨/١/١٤

إنى أشكرك على تمنياتك لى وعلى دعواتك وأنت تعرف كم أنا فى حاجة إليها إنى أعمل وحدى وسط مشاغل لا حصر لها كما تقول أنت .

ولكن شجاعتى والصفاء حولى والهدوء المحيط بى كل هذا ليس إلا لوناً فى اللوحة التى تصور صداقتك لى .

وفى بعض الأوقات عندما أتأمل فى جسامة الأعمال التى أمامى وأواجهها بضآلة إمكانياتى يعترينى شىء من فقدان التوازن ولكن ترانى أعتمد على صلواتك ودعوات الأصدقاء فأسترد قواى الروحية ذاكراً هذا الذى لا تفتأ تردده : إنها مسئولية ملقاة على عاتقك وهناك دور ربطتك به السماء .

قد أنجز جزء لا بأس به من العمل وقائمة الكتب التى تفضلت بإعدادها لى يستفاد منها إنه لم يفتنى مما هو أساسى شىء يذكر . ولدى جزء من هذه الكتب والباقى محفوظ فى مكتبة الجامعة .

والكلام هنا هو عن الفلسفة الأوربية وأقول الفلسفة الأوربية حتى تبقى الفلسفة العربية والبهودية خارج إطار عملى لأنها من صنع شرقيين كثيرها بلغات شرقية وإنى أقل اهتماماً بها من غيرى لأنها بعيدة عن الدور الذى أقوم به هذا أولا وثانياً لأن زميلى الشيخ عبد الرازق يعد عملا فى الفلسفة الإسلامية وثالثاً لأنى أريد أن أتفادى الأدلاء برأيى فى مثل هذه الدراسة .

أما فيما يتعلق بالكتاب المدرسى الذى طلب منى إعداده فموضوعه هو تاريخ الفلسفة وقد تولى الدكتور مدكور الجزء الأول الخاص بالفلسفة الإسلامية وبقى أمامه إتمام الجزء الخاص بالفلسفة الحديثة الذى لم يتسن له إلى الآن جمع عناصره بالكامل أنه منشغل كثيراً بالأمور السياسة والحياة العامة

وكنت قد اقترحت أن ينشر الكتاب على جزءين جزء يحمل اسمى وينشر فوراً والجزء الآخر يحمل أسمه وينشر بعد ذلك . ولكن هذا الاقتراح رفض . فأنت ترى كيف الأمور معقدة هنا .

إن دراستى حول ديكارت قد مرت دون أن توقظ أنتباه أحد . هذا ما يبدو على الأقل — هل هى تستحق أن تثار ؟ قل لى رأيك .



(٨) بولكلى — الرمل فى ١٩٣٩/٥/١

أنى فى الأسكندرية منذ أكتوبر الماضى وفى مخيلة المسئولين أن فى استطاعتى إحياء متحف إسكندرية لذلك وقع على الاختيار لهذه المهمة . إنى هنا كما هو الحال فى القاهرة أدرس الفلسفة الخالدة . ولما كانت جامعتنا الناشئة لا تضم إلا السنة الأولى فطلبتى فى قسم الفلسفة لا يزيدون عن خمسة .

إنهم جميعاً يملأهم الحماس فى العمل وما أشد تعلقهم بشخصى الضعيف . ويبنظرون بعين الجد إلى دورهم كمؤسسين لمدرسة الأسكندرية الجديدة .

ولكن أنت تعلم مدى ضعف التعليم المصرى فى إعداد الطلبة للدراسات ومدى ضآلة النتائج .

لذا فإن جهدى الكبير والمثمر أنفقه فى ميدان آخر وهو النادى التوماوى الذى تجدد نشاطه وصحت عزيمته ذلك النادى الذى كان معداً للدراسات الشرقية يتحسس الطريق فوجهته أنا نحو الفلسفة العربية .

إننا نجتمع كل أسبوع عند الأب جوسين لنقرأ ونشرح ونترجم كتاب المدينة الفاضلة للفارابى مجموعة من الشباب المثقف تثقيفاً ممتازاً فضلا عن تحمسه ، جميعهم يحلمون بنشر النص العربى مصححاً ومعلقاً عليه ومصحوباً بالترجمة الفرنسية . ولكن هذه الترجمة تحتاج لتكون لائقة بالنشر إلى اطلاع واسع رفيع المستوى حتى أنها ربما لن تظهر إلا على الأقل بعد موافقتى .



طلبت بعض النصائح خاصة برسالة الدكتوراة التى كنت أحضرها فى المعهد الدومينيكانى حيث كنت . وكان موضوعها . مذهب الخلق عند توما الأكوينى .

(٩) بولكلى الرمل فى ١٩٣٩/١٢/٢٢

إن موضوع الخلق موضوع شيق لرسالة دكتوراة . فتسلح بالشجاعة ولا تكن متهاودا فى تفنيد حجج أرسطو . هل تنوى أن تجس أرض الفلسفة العربية . قد يكون هذا مفيداً جداً لك ولكن لربما يكون الطريق طويلا وعسى أن تستطيع مستقبلا معالجة هذا الموضوع .

أما الفارابيون فقد هز شعورهم أنك تذكرهم — لم يعد باقياً للقراءة سوى ثلاثين صفحة لنبحث بعدها عن موضوع آخر . إن الأخ شلالا يغلى رغبة

نشر الترجمة مصحوبة بنبذة يكتبها العبد الفقير . ولكنه يعرف أن عملا آخر يجب أن يسبق هـــذا وهو تحقيق النص علمياً وهـــذه مهمة ليست سهلة . أما نشرة ديترنش فهى ليست نهائية . والنص الألمانى بعيد عن أن يكون دقيقاً بكامله. وهاهو عمل آخر يضاف إلى برنامج أعمالك أما الأعمال الببليوجرافية التى كلمتك عنها فتتلخص بدراستين لجيلسون نشرتا فى أرشيف دراسات القرون الوسطى وهما : —

١ — لماذا نقد توما الأكوينى القديس أوغسطنيوس .

٢ — قضايا دان سكوت وابن سينا .

ولابد أن تكون مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية قد لخصت هذا كله . وإذا لم أوفق فى الحصول على الأرشيف سأطلب منك أن توافينى بملخص لهذين البحثين .



(١٠) طنطا فى ١٩٤٧/١١/١

بعد أن أبقى عثمان أمين طرفه مخطوط كتابى مدة أربعة شهور سلمه فجأة إلى مطبعة الحلبى دون أن يحدد شروطاً أو يوقع على عقد ثم بعد ذلك أعاده إلى قائلا إن الناشر أوقف مؤقتاً أى عمل طباعة على أثر منع الحكومة تصدير الكتب .

انصرف ذهنى إلى بولاد ولكن صديقا لى يعرفه تماماً كتب لى يقـــول إن بولاد هذا لم يستطيع حتى الآن أكثر من فتح مكتب وإنه لم ينشر بعد شيئاً وإنه لا يرغب فى المؤلفات العميقة . فأجبت عليه بأن كتابى من النوع الأخير وبالتالى أرى أن أوفر على بولاد عناء الاهتمام به .

وعليه فإن كتاب الفلسفة الجديدة لا يزال بعيداً عن تناول القراء .

(١١)　　　　بولكلى — الرمل ١٩٤٧/١٢/٣

أن مشكلتى فى الجامعة لم تحل بعد . وقد قيل لى أن التأخير سببه وزارة المالية وإن هناك مجهوداً يبذل ليأخذ الملف سيره القانونى .

ولقد استأنفت التدريس فى هدوء تام ولكن هيئة الأمم المتحدة أخذت تعكر صفو هذا الهدوء .

كم من الوقت سيستمر هذا الاضطراب . يبدو لى قليلا من الوقت أن العرب على جانب كبير من الضعف ولن يقوموا بعمل جاد .



(١٢)　　　　بولكلى — الرمل فى ١٩٤٨/٣/٢٧

إنى حقيقة فى حيرة من أمر اختيار موضوع معين بالذات . ففى تصورى أن الناس يكتبون أكثر مما يجب ومعنى هذا أنهم يقولون لنا ما أعيد سالفه مراراً .

ولا تستطيع أن تتصور مدى انزعاجى عندما أقرأ شيئاً ولا أخرج من وراء قراءاتى بفائدة تذكر . وأنا لا أريد أن أفرض على قراء أبرياء أن يتحملوا مالا أتحمله أنا .



طلبت منه مقالة بالفرنسية لتنشر فى مجلة النادى التوماوى فى القاهرة :

(١٣)　　　　بولكلى — الرمل فى ١٩٤٨/٤/١٨

أبتى العزيز ،

بعد انصرافك أخذت أفكر فى المقال الذى وعدتك به وتراءى لى أن دراسة على المستصفى قد يغلب عليها الطابع الفنى بشكل قوى ولذا انتهيت إلى

تناول موضوع أقرب إلى الأذهان . عدت إلى مقالتى حول كتاب النشار ونقلتها إلى الفرنسية مع شىء من التوسع ومع التأكيد على الخاتمة . أرجوك أن تقرأها كما يقرؤها رقيب صارم وتدخل عليها من التعديلات والتصحيحات ما تراه ضرورياً .

وأكون ممنوناً لك إن تفضلت بتصحيح أسماء الأعلام المنقولة وإلا فهناك شخص عالى المكانة أعرفه سيجدنى لست أهلا بمتابعة الدروس المقررة للسنة الأولى فى مدرسة اللغات الشرقية ولن يتردد فى إذاعة هذا على كل مستمع متجاوب معه .

إنى بدأت مراجعة معجم لالاند الفلسفى وفى نفس الوقت مراجعة البطاقات التى جمعتها إن عددها لا يحصى وتسبب لى الدوار .

سأواصل عملى إلى أن يتبين لى بصورة جلية إذا كان مشروعى قابلا للتنفيذ أم لا .



(١٤)　　　　طنطا فى ١٩٤٩/٥/٣٠

لا أعتقد أن حياة القديس أوغسطين تصلح أن تكتب فى شكل كتيب إنى أعد العدة لعمل أوسع وأعمق لكتاب يكون عنوانه التصوف المسيحى ويتناول فى نفس الوقت الجانب التاريخى والجانب العقيدى ليس فيه متسع لكل شىء حتى تاريخ اليوم ولكن يعرض للتيارات الهامة ويلخص محتوى المذاهب الكبرى .

إن تحت يدى الكتب الأساسية ومنها ما قيمته مرتفعة ولكن بجانب هذا أتابع عمل التدريس فى جدية وأتطلع إلى إعداد معجم .

إنى غارق فى بحر من المذكرات ، إنى محتفظ بها ، أعتقد أنى سبق إحاطتك بذلك .

وكثيراً ما يتراءى لى أن أحرقها جميعا والتوقف عن الكتابة نهائياً .

وتصور أن فى كل مرة أمسك نفسى وأستأنف بعدها عملى . إنى فى هذا أتحمل عذاب الشهداء .

وفى نفس الوقت يجيب على اقتراح من جانبى بشأن اشتراكه فى لجنة ابن سينا المهتمة بنشر الشفاء لابن سينا والتى أسسها سابقاً الدكتور طه حسين فيقول :

لا أريد أن أضيف إلى انشغالى عمل الشفاء . أولا لأنى لا آنس فى نفسى المقدرة المطلوبة وأقول هذا بضمير خالص بغير ما تواضع وثانياً لأن مثل هذا العمل سيلهينى عن الأعمال التى ذكرتها آنفاً والتى تبدو لى أقرب فائدة وأكثر نفعاً .

هل تعتقدون أن ما تعتزمون نشره يصلح لشىء ما . إنه عمل ضخم ينتهى بنتيجة هزيلة . ولا تقل عنها ركاكة النتيجة المقدر تحقيقها من وراء ترجمة الفارابى .

لقد دفعت دفعاً فى هذا الطريق وقبلت المساهمة فى الجهد المطلوب ولا أتشوق إطلاقاً إلى عمل المزيد . إذا كان مخطوط اسطنبول قد تم تحقيقه بمعرفة ديتريش فإن العمل يعتبر مخففاً بمقدار كبير . وإلا أصبح التحقيق ضرورياً وكذلك إدخال التعديلات على الترجمة أينما استدعت الحاجة إلى ذلك .

ولابد من تصحيح المسودات ومثل هذا العمل يتطلب جهداً كبير خصوصاً إذا كانت الحروف مجمعة باللينوتيب وتضطرك إلى تكرار التصحيح أكثر من مرة .

إنى سأقابل شلالا بعد عدة أيام وسأطلب منه أن يتولى العملية حتى الانتهاء منها فقد كان هو صاحب الفكرة وتحمس لها دائماً . إنه أوفر نشاطاً منى

وبصره أقوى وقد اعتاد على إجراء التصحيحات . ومكافأة له على تعاونه قدرت أن أضع اسمه كصاحب الترجمة واسمي كصاحب المقدمة . سأكتب لك في غضون عشرة أيام أو أطلب منه أن يكتب



(١٥) بولكلي الرمل في ١٩٤٩/٦/٦

إن صديقنا شلالا سعيد لرؤية المسودات منتهية . أنه سيتكفل بالعمل المطلوب أي تحقيق مخطوط اسطنبول وتصحيح تجارب المطبعة ومن رأيه أن يذكر على الكتاب بجانب مؤلفيه اسم الأب جوسين وهي فكرة رائعة .

والشيخ محمد يوسف موسى من جانبه معجب جداً بكتابي وكتب لي يقول إنه ألح إلى السيد مشاقة والسيد عضبان بأنه سيكتب التعليق على هذا الكتاب . حاولت أن أثنيه عن رأيه وقلت له إن هناك آخرين سيقومون بهذه المهمة وأن مجلة الكاتب لا توافق على تعليقين لكتاب واحد .

وزميل لي قضى الأسبوع الأخير في القاهرة عرفني عند عودته صباحاً أن الشيخ لم ييأس . لعل هذا حبا في أم أنه تصرف لبق المقصود منه أن يحصل مني في يوم على خدمة مماثلة . سوف تكشف لنا الأيام ذلك وعلى كل حال كنت أود أن يوجد من هو أكفأ منه في هذا المضمار ويدرك ما في هذا الكتاب من محاسن ويبرزها للقارئ .

لقد سلمت إلى ألبير نادر نسخة من كتابي ليرسلها إلى الأستاذ جارديه عن طريق مكتبه «فران» ورسالة نادر ستناقش في يوليو . ليفي برفنسال أبدى بخصوصه شيئاً من التزمت . أما ماسينيون وجانديك فقد كانا متجاوبين إني مطمئن على نادر . إنه عنيد يلين ولكنه لا ينكسر .

كنت اقترحت عليه أنه لابد من قائمة ببليوغرافية عن الفارابى تضاف للملحق فى ترجمة المدينة الفاضلة التى قام بها مع بعض الشبان أعضاء الملتقى الفلسفى الصغير الذى أنشأه فى الأسكندرية .

(١٦) بولكلى — الرمل فى ١٩٤٩/٩/٢٩

لقد تقابلت مع شلالا . إنه موافق على نشر الكتاب حاملا اسمينا ويقول إنه ليس فى وسعه إعداد مذكرة الببليوغرافية التى تذكرها .

فإن وجدت أن مثل هـذه المذكرة لا غنى عنها فإنه لا يبقى أمامنا سوى قبول عرضك السخى .

إنى خجل ومحرج لأنى أعلم قدر انشغالك .

كنت اعتبرت نفسى معفياً من إعطاء البيانات التى تقترحها طالما أن الترجمة تمت وفقاً للنص الذى وضعه ديتريش .

وبصورة واضحة أقول إن هذا المؤلف أشار إلى المخطوطات التى اطلع عليها وأن أى قارىء يرغب فى الاستعلام حول هـذا الموضوع يستطيع الرجوع إلى كتابه .

أما فيما يتعلق بالوضع الحالى للدراسات الفارابية فلعل الإشارة إلى كتاب مذكور والببليوغرافية الواردة به تكفى إذا ما أضيفت إلى ذلك الدراسات التى ظهرت من وقتها والتى أعتقد أنها قليلة العدد .

لقد انتهينا أمس من الامتحانات والدورة الثانية أقل صعوبة من الأولى وقد اشترك فيها خضيرى . وسوف يبلغك تحياتى ويقول لك ما يسرك عن صحتى . وسيقول لك كم كنت متردداً فى الاشتراك فى نشر كتاب الشفاء . عمل مرهق ولا يخرج منه العقل بثمرة مفيدة .

إنه يجب أن يكون هنـــاك من هو مثلك متوقداً حرارة ليستسلم إلى عمل كهذا .

أما أنا فلا شيء يدفعني إلى تحقيق أمر من الأمور إني خلو تماماً من كل شيء إذا لم أقل إني زاهد في كل شيء .

والحقيقة أني لا أريد أن أواصل عملا أكرهه بينما أطرح جانباً عملا أحبه .



(١٧) طنطا في ١٩٥٠/٨/١

فجأة منذ أيام معدودة أيقنت بصورة واضحة أن هناك داعياً يطالبني بأن أضع برنامجاً كاملا وفقاً للترتيب التقليدي لا كتاباً يتناول فقط المسائل الهامة من جانبها الجدلي .

وتبين لي أن كتاباً في المنطق لن يخلو من فائدة خصوصاً إذا عرفت أنه لن يكون شبيها بالكتب الحديثة أو الكتب العربية القديمة بل كتاب محتو على كافة الشروح والإيضاحات . ويأتي بعد ذلك كتاب في الفلسفة الطبيعية ثم الميتافيزيقا فالأخلاق أعني عملا يخرج في تسلسل مترابط ينشر كل جزء منه على حدة .

وبهذه الكيفية أضع بين أيدي الأساتذة والتلاميذ مؤلفاً يرشدهم في كل المسائل ويمدهم بمختلف المصطلحات الفنية التي على قدر المستطاع سوف تفرغ في معجم مكتوب باللغات الثلاثة العربية والفرنسية والإنجليزية في خاتمة الكتاب .

وهذا العمل سيفيدني في تصنيف مذكراتي . وإني سوف أتناول الفلسفة جزءاً جزءاً على التوالي . ويكفي لكل سنة همها .

وأعتقد أن إعداد كتاب يحتاج إلى سنة من الزمن إن لم يكن أكثر من ذلك والله هو المعين .

وبهذه المناسبة آسألك هل لديك كتاب تريكو فى المنطق — فقد ساومت فى شرائه وعندما عزمت كان قد نفذ . ولكن أعتقد أن مكتبة «فران» ستعيد لنشره .



أرسلت له مقالة ظهرت فى آخر ساعة عن معهدنا فى القاهرة مزينة بصور بعض الرهبان والمكتبة :

(١٨) طنطا فى ١٩٥١/٧/١٢

أبى العزيز ،

أردت منذ خطابك الأخير أن أحترم رغبتك فى مواصلة عملك وأن أتركك لشأنك دون إزعاج . ولكن ها هى آخر ساعة تتسابق فى تكريمك . وهذا دفعنى بالطبع إلى الكتابة إليك .

وليس الحادث بالأمر الهين . وليس قليلا أن تستوقف نظر المجلة فتخصص لك صفحتين من صفحاتها حيث تبرز صورتك الكريمة مع وجوه أخرى لبعض أصدقائك .

لا نستطيع إلا أن نهنىء أنفسنا . إنى بدأت أؤمن بالحوار المسيحى الإسلامى

واقتناعى مصدره ذلك الخبر الذى نشرته مجلة النادى التوماوى وورد فيه أن الشيخ بدران أحد أساتذة كلية أصول الدين عهد إليك بإعداد مذكرة لطلابه تتناول موقف المسيحيين من التوحيد .

وهذا بالطبع سيسمح لهم بأخذ فكرة صحيحة عن التوحيد عند المسيحيين .

وقد سمعت أن الشيخ محمد موسى سيترك الأزهر للالتحاق بكلية الحقوق بجامعة القاهرة ومعنى هذا أنه سيترك علم الكلام والفلسفة وسيتجه إلى تدريس الفقه . هذا أمر يؤسف له ولكن الكبد أحياناً يوسوس فى النفوس . هل سيتصيده خصومه هنا ويؤاخذونه ؟

(١٩) طنطا فى ١٩٥٤/٨/٢٧

يسير عملى قدماً ، ولكن مصحوب بالألم . فوفرة المذكرات وصعوبة المسائل وطريقة تقديمها كل هذا يرغمنى على تجشم مجهود كبير ولكن أشكر الرب للنتيجة التى وصلت إليها وأطلب منه بدون انقطاع أن يهدينى نحو النتيجة النهائية . من الممكن أن ينشر الفصل المخصص للواحق الوجود فى الكتاب التذكارى الذى سيقدم لى وهو مقال فى حوالى عشرين صفحة يحوى فقرات عديدة من الفلاسفة المسلمين . متضافرة كلها لإظهار القضايا التوماوية وينتهى بالكلمات الآتية :

« إنها صفات الخالق سبحانه تتحقق فيه بالذات ومن ثمة إلى أقصى حد ، ومفاضة منه على خلائقه كل بحسب ماهيته وعلى قدرها .. » .

فى رسالة سابقة ، أخبرتك بأنى مزمع أن أعطى للتصوف محلا أوسع فى فلسفة العهد الوسيط . ولى مشروع آخر وهو أن أخصص كتاباً على حدة للحياة الروحية فى المسيحية بجزئين : الأول تاريخى والثانى عبارة عن مجموعة من النصوص الأساسية .. ولكن هل سيعطنى الله من الحياة ما يسمح لى أن أحقق أمنيتى ؟ إنى أتقدم بالسن وصحتى تتدهور وقدرتى على العمل تتضاءف فإن أدركتنى المنية ، فستحل محلى .



(٢٠) طنطا فى ٢٧ /١٩٥٤/٩

اقترحت عليه أن أشترك فى الكتاب التذكارى الذى كان فى النية أن يقدم له . فأجابنى :

أشكرك كل الشكر لرغبتك فى الاشتراك فى الكتاب التذكارى ولكن قد أصبت فى تخمينك . إن الكتاب مخصص لتلامذتى الذين أصبحوا أساتذة

فى الثلاث جامعات وكل الإجراءات قد أخذت لكى يظهر فى أكتوبر . وهـــذا لا يعنى أنه يجب أن تمسك عن الكتابة ، إنى لوطيد الأمل أن مقالتك ستنشر فى موضع آخر .



(٢١) طنطا فى ١٩٥٤/١٠/٦

أبتى العزيز ،

عدت بالأمس وقد أتعبتنى الامتحانات كثيراً . تستطيع أن تتصور تعبى إذا قلت لك أنى نمت وبعمق منذ الساعة الثانيـــة بعد الظهر لغاية الساعة الثامنة صباحاً .

إنى أعود إلى التحرير . يخيل لى آنى سأتم ، بعد ثلاثة شهور إن شاء الله ، ما استطيع أن نعتبره كالجزء الأول من الكتاب (أعنى نقد المعرفة والأنثولوجيا) وهو قابل للنشر على حدة (٢٥٠ صفحة تقريبـــاً) . ثم ينشر الجزء الثانى (الفسيولوجيا وعلم النفس ، والإلهيات) . وبعده كتاب الأخلاق . وأخيراً كمسك الختام لحياتى كتاب التصوف .

كما قلته لك . ليست بنيتى أن أخوض بالمجادلات الخاصة بالحالة الصحية أو المرضية للمتصوفين بل سأضع أمام القارىء نصوصاً تعرض المتصوف نفسه وتبرهن بطريقة قاطعة على النشاط الفكرى عند صاحبها . هل يوجد بالفرنسية نصوص لأفلمندس الأسكندرى خاصة بالغنوصية من شأنها أن تعطى فكرة عن معرفة عميقة وخفية ؟ ما هو من بين كتب القديس أغسطين الكتاب الذى يعطى عرضاً كافياً لمذهبه الروحى ؟ عندى أعمال ديونيسيوس : سأترجم الرسالة الخاصة باللاهوت التصوفى وسأختار فصولا من رسالته « والأسماء الإلهية » ورســـالة « التدرج السماوى » وأظن أنى سأضطر أن أمسك عن ذكر البرتس الأكبر فكتابه « الاتحاد بالله » غير ذات قيمة وقد شلك فى صحته .

(٢٢) طنطا فى ١٩٥٤/١٠/١٣

يبدو أن مسألة إعادة تدريسى تحت البحث . ومن المحتمل أن إعادة تنظيم الجامعات سيؤدى إلى حلها سلبياً ويكون هـذا فى نظرى ، لطفاً من العناية الإلهية ، بالرغم مما سيحدث هذا من انخفاض فى ميزانيتى . إنى هنا لا أضيع وقتى فإنى أواصل تحرير كتابى ، والآن ، عندما وصلت إلى نهاية القسم الأول ، قررت أن أنشره تحت عنوان العقل الإنسانى وهذا لثلاثة أسباب: أولا لأنى أخشى أن يطول انتظار الجزء الثـانى ، ثانياً لأن حجم الجزء كبير بالكفاية ويكون كلا مترابطاً . ثالثاً سيكون عمل الطباعة أسهل وهذه مزية لا يستهان بها وسيكون عنوان الكتاب اللاحق : الطبيعة وما بعد الطبيعة أو الخليقة والخالق أما الكتاب الثالث فعنوانه الأخلاق الإنسانية .

وإلى جانب هـذا وفى انتظار المعالجة المباشرة للموضوع ، أحضر مـادة كتاب التصـوف ، وبهـذه المناسبة هل تنصحنى أن أقرأ كتاب هنرى دى لاكروا ، المعنون : المتصوفة المسيحيون الكبار ، وكان المؤلف أستاذ علم النفس بالسربون ، وما رأيك فى كتاب مارشال وأنت تذكره فى مقالة حديثة . والأول كان موضوع ثناء من قبل برجسون فى هامش من كتابه « مصدرا الأخلاق والدين » .



(٢٣) طنطا فى ١٩٥٤/١٠/٣١

وإليك الرد على أسئلتك :

الكتاب الذى أريد تحضيره ينصب على الحياة الروحية والزهد والتصوف . فلابد أولا من عرض تاريخى لكى نضع المؤلفين فى إطارهم وأن نقـدم أعمالهم . وهـذا التقـديم يخفف بسرد نصوصهم . فإذا كانت هذه النصوص أطول ممـا ينبغى ، سألخصها .

وسأبدأ بالإنجيل ثم القديس بولس ثم بالتوالى أكلمندس الإسكندرى ، وديونيسيوس الأيروباجى ، والقديس أوغسطين ، والقديس برناردس والقديس بونافنتيورا (مع نبذة عن القديس فرنسيس الأسيزى) وتوما الأكوينى ، والقديسة تيريزا ، والقديس يوحنا الصلبى ، والقديس أغناطيوس الليولى ، والقديس فرنسيس السالزى ، مع نبذه قصيرة عن الآخرين ، ويكفى هذا لإعطاء أفكار دقيقة .

ثم أننى فى الجزء الثانى ، يجب أن أعرض للمذهب النظرى للحياة الروحية كما وردت عند توما الأكوينى وكما هى معروضة لدى اللاهوتيين المعاصرين ، فهو إذاً بحث مذهبى يعالج الموضوع لذاته .

وثالثاً — لابد من فحص عدة من المسائل الشائكة الناشئة من مقارنة التصوف بذاته والمذاهب التصوفية ، وهو موضوع نقاش طويل بين اللاهوتيين فى السنين الأخيرة

(٢٤) وهذا برنامج واسع عسى أن يعطينى الله العمر لكى أنجزه .
ومهما يكن ، فليس هناك شيء أفضل من خوضى فى هذا الجو القريب من الحياة الأبدية حيث ، فى سنى ، يجب أن أنتظر الانتقال إليه فى كل لحظة .

ولدى عدد غير قليل من الكتب الخاصة بالموضوع وسأحصل على الكتب التى تنقصنى الواردة فى قائمتك . ولا داعى للعجلة . أبغى الآن أن أواجه قراءاتى وأن أجمع المادة لليوم الذى أنتهى فيه من الفلسفة .



(٢٥) طنطا فى ١٣/١١/١٩٥٤

أبتدىء اليوم الفقرة الخاصة بالماهية والوجود وبعد ذلك لن يبقى إلا فقرتان : واحدة خاصة بالعلة الفاعلة والثانية العلة الغائية . ثم لابد من مراجعة المخطوط وتحضير الفهارس .

(٢٦) طنطا فى ١٩٥٥/٨/١٧

إذا جئت إلى طنطا ستجدنى فى حالة صحية عادية أو تكاد . ولكن عندما جاسرت وخرجت إلى الشارع ، اتضح لى أنى لا أزال بعيداً من الحالة الطبيعية . يجب أن أقاوم نفسى لكى أستطيع السير وبعد مائتى متر أشعر بضيق النفس ولذا لا أخرج إلا نادراً . وهذا مكسب للعمل الفكرى .

إنى أواصل مراجعة المخطوط . إنى أقرأ عدداً كبيراً من المتصوفين الإسلاميين فأجد أسلوبهم شعرياً كان أو نثرياً فى منتهى الروعة . سنتحدث فى ذلك عند لقائنا كما سنتكلم فى موضوع المراجعة .

وهى تسبب لى متاعب غير قليلة. فإنى أعمل بنصيحتك بدقة فأجزىء النص بفقرات عديدة ، إنى فى لهف لإنهاء هذا العمل لكى أحضر إعادة طبع فلسفة العصر الوسيط والفلسفة الحديثة . وبعد ذلك يجب أن أواصل تحضير المادة . إن الرعب يعتريني عندما أرى ما ينبغى لى من عمل . ولكن منذ الآن سأكرس كل وقتى وكل جهدى لهذا العمل .

لن أذهب إلى الإسكندرية من الآن لأنى جد ضعيف ولا أستطيع تحمل ثقل سنة جديدة .



(٢٧) طنطا فى ١٩٥٦/١/٢٤

أبتى العزيز ،

ليست صحتى على خير ما يرام ولكن لقد تحسنت لدرجة إنى أستطيع أن أعود إلى القراءة والتحرير ، بقدر خفيف وبطىء طبعاً . إنى أحضر كتابى فى علم النفس والعلم الإلهى ولكنى مرتاع إزاء الكمية الهائلة من الجزازات والمذكرات ، من كل حجم ، التى يجب أن أجمعها وأبرز ما يستحق التدوين

وقمت بنفس العمل عندما حضرت الكتاب الذى انهيت من قراءته ، كم من آلام تجددت كل يوم ، اضطررت تحملها كثمن لإنجاز هـذا الكتاب، وما تقوله لى يعزبنى ويشجعنى . والمهم هو أن يعود مجهودنا بالخير .



(٢٨) طنطا فى ١٩٥٦/١/٣٠

يوم الجمعة أردت أن أخرج من غرفتى مبكراً فوقعت على الأرض ، على الجانب الأيمن ولحسن حظى لم يحصل لى إلا بعض الرضوض بدون كسر . طالما أكون جالساً أو مضطجعاً لا أشعر بألم ولكن حالما أحاول أن أمشى أفعله بصعوبة . قد يمضى بعض الوقت قبل أن أعود إلى الحالة العادية . الحمد لله على كل حال فهو إنما أراد بدون شك وقوع هـذا الحادث لغاية ، حتى لو لم يكن هذا لغرض ليجربنى ويعطينى الفرصة لممارسة فضيلتى القـوة والصبر .

وقد كان من الممكن أن يكون لهـذا الحادث نتائج وخيمة إذا كان قد حصل لليد أو الذراع عطب فكنت حينئذ اضطررت أن أمتنع من الكتابة وكنت أمسكت عن العمل . ولكن الآن أكتب بكل سهولة والتحرير يسير قدماً . فقد أنهيت بالأمس الفصل الأول (٣٣ ورقة) الخاص بالفسيولوجيا وأبدأ اليوم الفصل اللاحق فى الحياة المدنية . وقد هاجمت الآلية ، القديمة والحديثة على السواء ، بلاهوادة .



(٢٩) طنطا فى ١٩٥٦/١٢/٢١

فقـد أرسلت منذ أسبوعين الملازم بعد تصحيحها وقد دلنى هـذا التصحيح أن الكتاب يثير الاهتمام أو بمعنى آخر هو مدرسى أكثر من اللزوم ، على الأقل فى بعض أجزائه ، فليكن . إنى لا أريد أن أخون مهمتى بتبسيط ما هو معقد أو عميق ، وجعله سطحياً .

(٣٠)　　　　طنطا فى ١٩٥٧/٧/٣١

أبتى العزيز ،

أكتب لك من أعماق الهوة .. لمدة أربعة أشهر لم أتمكن من أى عمل .
والآن أبتدىء صعوبة فى العودة إلى نشاطى إذا تسنى لى أن أستعمل هـذا
اللفظ .. الآن والألم يلازمنى انتهيت من تصنيف مذكراتى فى الربوبية ،
ويبقى التحرير وإدماج المذكرات الإسـلامية ، وغنى عن البيان أن
هـذا عمل جد شاق ..



(٣١)　　　　طنطا فى ١٩٥٧/٤/٣

لقد حدثتك عن فقدان مذكراتى فى المنطق وفى الأخلاق .. وقد فقدت
أيضاً ترجمة بعض فصول كتاب الميتافيزيقا لأرسـطو ، وفصول من
كتاب الأخلاق له أيضاً ،وبعض فصول أفلاطون اعتنيت بترجمتها وعلقت
عليها ... إنى أقول باستمرار لله سبحانه وتعالى « لتكن مشيئتك لا مشيئتى »
أقول هـذا باعتقاد نظرى أكثر منه بشعور محسوس ....



(٣٢)　　　　طنطا فى ١٩٥٨/٤/٢٨

أبتى العزيز ،

إنى انتهيت اليوم من تأليف كتابى الحمـد لله ألف مرة فقد منحنى
هـذا الشرف العظيم أن أصل إلى نهاية عملى وأرجو أن يكون له أثر طيب ،
فقد خصصت ثمانين صفحة مملوءة بالميتافيزيقا لإثبـات وجود الله والدفاع

عن صفاته لا أجرؤ أن أطلب منك أن تقرأه ؛ ولكن إذا فعلت فأكون سعيداً جداً ؛ ويغنيني هذا عن كل إجازة طبع ولكن لا أريد الإلحاح . سنتحدث عن هـذا عند زيارتك لي ؛



(٣٣) طنطا في ١٩٥٨/٥/٢٢

أرجو أن تحضر معك الكتابين الآتيين :

(١) المذهب العقلي عند توما الأكويني لبروسيل . الذي اندثر مع كثير من الكتب . أني أريد أن أعيد قراءته بعناية لكي أتحقق إذا كان يمكن أن يؤلف كتاب مثله بالنسبة للفلسفة الإسلامية في تاريخ الفلسفة لماذا لا نحاول أن نقارن المذهب العقلي عند بعض مفكرين ذات المذاهب المهمة ؛ مرتبين أزدواجيا : أفلاطون وأرسطو ، أغسطين وتوما الأكويني ، ديكارت وليبنتز ، مالبرانش واسبينوزا ؟ أرجوك أن تعطيني رأيك .

(٢) ينابيع السلام العقلي لأوليه لابرون لكي أتحقق إذا كان يمكن أن أستفيد منه في كتاب الأخلاق . إني أحببت هـذا المؤلف لنزعته التوماوية إنه توماوي جامعي ، ليس جد عميقاً ولكنه كله شجاعة إن كتابه « اليقين الأدبي » كتاب حسن ذو قيمة أخلاقية ؛



(٣٤) طنطا في ١٩٥٨/١٢/١٠

أبني العزيز ،

أردف خطاب الأمس بهذه الكلمة . إن الصـداع لا يتركني ؛ وهـناك شيء أسوأ منه ، فمنذ مدة ، أراجع الستين صفحة من كتاب الأخـلاق التي كتبتها ؛ فوجدت أن تركيبها وأسلوبها أضعف بصورة واضحة مما اعتدت

أن أكتبه . أتحسر كثيراً لفقدان مذكراتي لكانت وفرت على مجهوداً جماً . إني في حالة اكتئاب وأتساءل عما إذا كان هـــذا نتيجة السن . لماذا لا يكون هـــذا ممكناً ؟ بالرغم من ذلك إني سأواصل كتاب الأخلاق بشجاعة سأرى إلى أين المطاف . وفي الانتظار ، أرى أن هذا كله مخيب للأمل ومذل . إني أكتب لك بخاصة لكي تدعو لي وتطمئنني وتعزيني .

مع جزيل الود



(٣٥) طنطا في ١٩٥٨/١٢/٨

أيها الصديق العزيز ،

لو كنت عدوى ، لكنت ظننت أنك تحاول أن تسحقني تحت حمـــل كتابة المقالات لماذا لم يكلمني الأستاذ عزيز ميرزا بالموضوع من قبل ؟ ومن جهة أخرى تطلب مني مجلة الصلاح مقالات . إني مريض . ومنذ خطابك الأخير ، تمنعني الحمى والصـــداع من أي عمل . كما أن دار المعارف تفرض ألا يقدم لهـــا إلا نصوص غير منشورة . فسأعرض نفسي إذاً إلى إلغاء العقد الذي يربطني بها . وزد على ذلك إني منذ شهر لم أحرر شيئاً . وعليه لا أعد شيئاً .



(٣٦) طنطا في ١٩٥٩/١/٢٢

أبتي العزيز ،

وأخيراً أرسلت لي دار المعارف ملازم الكتاب وهي تحوي ١٩٠ صفحة من الخط الدقيق . إني أرتجف عندما أرى إزاء العمل الجسيم الذي يجب أن أنجزه وما سيتطلبه مني من وقت مع العلم أن صحتي تدهورت ونظري ضعف . إني أتكل على دعواتك الأبوية .

يوسف كرم : الفيلسوف العقلى المعتدل

بقلم

د . مراد وهبة

استاذ الفلسفة بجامعة عين شمس

يوسف كرم : الفيلسوف العقلى المعتدل

« مؤرخ الفلسفة فيلسوف »

قول مأثور ليوسف كرم فى مفتتح كتابه « العقل والوجود » ، ويوسف كرم هو بالفعل كذلك .

أرخ للفلسفة اليونانية وللفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ثم للفلسفة الحديثة .

وهو فى تأريخه لا يقتصر على سرد آراء الفلاسفة مهشمة يابسة ، وإنما هو يسردها بعد أن يعيد إليها الحياة التى كانت لها حين خرجت من عقل الفيلسوف فى بيئة معينة وعصر معين .

وهو فى تأريخه لا يقف عند هذا الحد ، وإنما هو يتجاوزه إلى التعقيب بالتأييد أو التفنيد .

وهو على « المذهب العقلى المعتدل » فى التأييد والتنفيد .

وقد جاء هذا المذهب مقتضباً فى مؤلفاته الثلاثة من تاريخ الفلسفة ، لأنه كان بسبيل التأريخ أولا .

ثم جاء مفصلا فى مؤلفه عن « العقل والوجود » .

ولنسأل : ما المذهب العقلى المعتدل فى رأى يوسف كرم ؟

إنه مذهب يؤمن بالعقل ، ويؤمن بالوجود ، وبقدرة العقل على تعقل هذا الوجود .

ومعنى ذلك أن دراسة العقل تأتى فى المقام الأول ولهذا فإن يوسف كرم ، فى عرضه لمذهبه ، لا يجرى على نهج القدماء ، ولا على نهج المحدثين .

فالقدماء يقتحمون المنطق أولا ويثنوا بالفلسفة الطبيعية ، والمحدثون يقتحمون علم النفس ويثنون بالمنطق . أما نقد المعرفة فتابع لعلم ما بعد الطبيعة .

وتبرير يوسف كرم لتقديم دراسة العقل هو أن « مسألة المعرفة هى المحور الذى تدور حوله مسائل الوجود ، بمعنى أن حلول هـــذه المسائل تتعين تبعاً للحل المرتضى لمسألة المعرفة » .

ولقضية العقل وجهان : أحدهما وجوده ، والآخر قيمة إدراكه إذا كان موجوداً .

ولنسأل : ما العقل ؟

يذهب الحسيون والتجريبيون من الفلاسفة إلى أن الحواس والمخيلة هى وسائلنا الوحيدة للمعرفة ، وأن العقل ليس إلا جملة أفعال ترجع إليها .

ويعترض يوسف كرم على هؤلاء الفلاسفة بحجة أن أفعال العقل مغايرة لأفعال الحس .

ولنسأل : ما هذه الأفعال العقلية ؟

إنها التصور الساذج ، والحكم ، والاستدلال .

وما التصور الساذج ؟

التصور الساذج هو محض إدراك «معنى» ما كالعلم والإنسان والفضيلة .

وما المعنى ؟

إنه «ماهية» الشيء المدرك .

والماهية كيف نحصل عليها ؟

يحصل عليها عقلنا بفضل عملية التجريد .

وما التجريد ؟

سلباً ، التجريد ليس انتزاع صورة جزئية من صورة جزئية مثلما تفعل الحواس .

وإيجاباً ، التجريد هو انتزاع الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المـادة وعن علائق المادة ولواحقها ، ويوسف كـرم يأخذ بهذا التعريف السينوى المنقول عن المدرسة الأرسطوطالية .

والتجريد أساس العلم ، لأن العلم هو وصول العقل إلى معنى الشيء . ومتى وصل العقل إلى معنى الشيء فقد عرفه بعلته . ومن ثم فإن الذى يدرك معنى الشيء فإنه يدرك علته . المعنى إذن يتضمن العلة . فحين نحد الإنسان بأنه حيوان ناطق نحن نعلم أن الحيوانية والنطق علة كون الإنسان إنساناً .

والمعنى ، من هـذه الزاوية ، ليس موضوع حس . ثم هـو ليس موضوع المخيلة ، من حيث أن المخيلة قوة حسية عاجزة بطبعها عن تمثيل ما ليس بمحسوس .

وبعد التصور الساذج يأتى الحكم ، لأن الحكم – موجباً أو سالباً – يفترض أننا قد وضعنا مسألة وضاهينا بين معنيين مجردين أحدهما موضوع والآخر محمول . وهذا يخرجه من دائرة الحس بالمرة .

والذى يحكم هو العقل وليس الإرادة . لهـذا يعترض يوسف كرم على ديكارت « أبى الفلسفة الحديثة » الذى يذهب إلى أن العقل وحـده لا يثبت ولا ينفى ، إنما الإرادة هى التى تحكم .

ورد يوسف كرم أن الإرادة ليس من شأنها الإثبات أو النفى إلا بتسويغ من العقل ، ودليله على ذلك أنه فى حالة تحريض الإرادة لنـا على الفعل فنحن نرجع إلى تقدير العقل ونزعم أن من « المعقول » أن نفعل كذا أو كذا .
والاستدلال يتميز من الحكم كما وليس كيفاً ، إذ أنه يزيد على النسبة بين

الحـــدين فى كل حكم لنسبة الأحكام فيما بينها . ولهـــذا يأخـــذ يوسف كرم بالتعريف الذى وضعه أرسطو وهـــو أن « الاستدلال قول مؤلف من أقوال . إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً » .

والنتيجة المحتومة أن لنا عقلا ، وأنه أصيل ، والسؤال الآن : هل يعقل هـــذا العقل الوجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟

والذى يدفع يوسف كرم إلى هـــذا السؤال هو المذهب التصورى . والتصورية ، فى رأى فيلسوفنا ، تدور على حجة أساسية هى أن المعرفة ظاهرة نفسية ، أى فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيـــه فلا يسع العارف أن يعرف غير ذاته ، أى لا يسعه أن يهرب إلى خارج لكى يعرف موضوعاً خارجياً . ذلك أنه من التناقض أن تكون المعرفة فعلا باطناً وتدرك شيئاً خارجياً .

والتصورية تتفرع إلى تصورية مطلقة وتصورية معتدلة . التصورية المطلقة تنكر الوجود الخارجى مثل تصورية بركلى . والتصورية المعتدلة تعترف بحقيقة الوجود ، غير أنها تنكر قدرة العقل على إدراك الوجود فى حقيقته بحجة أننا لا ندرك من الأشياء سوى انفعالنا بها ، مثل تصورية كانط .

ويوسف كرم يرفض التصورية بفرعيها لأنها تتجاهل نظرية التجريد الأرسطوطالية .

وماذا تقرر هذه النظرية ؟

تقرر أن الحس متصـــل بالأشياء اتصالا مباشراً ، وأن العقـــل لا يكتسب معرفة إلا إذا تلقى مادتها من الحس .

والنتيجة بعد ذلك ماذا تكون ؟

إن العقل مرتبط بالحس . غير أن هـــذا الارتباط لا يمنع تمايزهما تمايزاً كيفياً .

ويشهد على هذا الارتباط أن من عدم حاسة عدم معارفها ، وأن تعلقنا مصحوب بصورة خيالية . وليس من تفسير لهذه المصاحبة سوى أن عقلنا يتجه أولا إلى الماديات يستخلص ماهياتها مما يلابسها من أعراض مشخصة .

وهذا الاستخلاص تجريد . والتجريد ، من هذه الزاوية ، يضمن موضوعية المعقول ، أى يضمن أن يكون المعقول متحققاً فى الإحساس .

يستطيع العقل إذن أن يدرك الوجود كما هو فى حقيقته سواء هو وجود طبيعى أو وجود رياضى .

بيد أن العقل يستطيع كذلك أن يدرك الوجود بالإطلاق ، أى الوجود بما هو وجود . وأفعال العقل الثلاثة دليل على هذه الاستطاعة . ففى التصور الساذج يعبر العقل عما « هو » الشيء أو ماهيته . وفى الحكم يثبت العقل « وجود » الشيء وفقاً لماهيته أو ينفيه . وفى الاستدلال إذ يقارن العقل بين المقدمتين يرى فيهما علة « وجود » النتيجة .

ويترتب على هذه الاستطاعة إمكان تأسيس علم ما بعد الطبيعة باعتبار أن موضوع هذا العلم هو الوجود بما هو وجود . ومن شأن هذا التأسيس أن يفسح أمامنا الوجود بأكمله إثبات وجود النفس ووجود الله . وقد أثبتهما يوسف كرم فى مؤلف بعنوان « الطبيعة وما بعد الطبيعة » .

فالنفس بإطلاقها موجودة .

ولكن على أى نحو ؟

ينكر الحسيون وجود النفس لأنها لا تقع تحت الحواس . غير أن الحواس ليست آلاتنا الإدراكية الوحيدة .

ويثبت العقليون المتطرفون وجود النفس ولكن بمعزل عن كل فعل . بيد أن إدراك وجود النفس إنما يحدث فى إدراك أفعالها .

ولهـذا أخطأ ديكارت — وهو من العقليين المتطرفين — عندما قال « أنا أفكر إذن فأنا موجود » . فإن قوله « أنا أفكر » يعنى أنه قد صرف النظر عن موضوعات الفكر . ومن ثم ليس من حقه إسناد الفكر إلى مفكر .

ومن أجل ذلك فإن يوسف كرم يجرى على سنة المذهب العقلى المعتدل فيقرر إدراك وجود النفس فى أفعالها . والنفس الناطقـة لهـا فعلان : العقل والإرادة ، وهما مستقلان .

وهـذا الاستقلال دليل ميتافزيقى على عدم فناء النفس الإنسانية.

غير أن ثمة دليلين أحدهما نفسى والآخر خلقى .

الدليل النفسى مأخوذ من ميل فينا طبيعى أساسى للبقاء دائماً . إذ أن كل حاصل على العقل يشتهى بالطبع أن يوجد دائماً ، ويحس أن هـذا الاشتهاء لا يمكن أن يكون عبثاً . وعلامات هـذا الاشتهاء فى تأبيد أفراحنا وأعمالنا واسمنا ، والنفور من الموت .

والدليل الخلقى مستفاد من ضرورة الجزاء التام على أفعالنا الحرة . والجزاء التام يشترط حياة أخرى لأنه غير متوفر فى الطبيعة لأنها غـير خلقية ، ولا فى المجتمع لأنه لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة ، ولا فى الضمير لأنه لا يحكم على نفسه .

النفس إذن موجودة على نحو خالد .

والله كذلك موجود .

والبراهين على وجوده عديدة . وأهمها ، عند يوسف كرم ، ثلاثة هى على التوالى :

برهان من الحركة إلى محرك ثابت . وهـذا البرهان يعتمد على مبدأ العلية وصيغته « كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة » . وطبقاً لهذا المبدأ فإن كل متحرك هو فى الحقيقة متحرك من غيره . ثم إنه من المحـال

التداعي إلى غير نهاية في سلسلة العلل المحركة . إذن لابد من الانتهاء إلى محرك غير متحرك وهو الله .

وبرهان من النظام إلى المنظم . وهـذا البرهان يستند إلى مبدأ الغائية وصيغته « كل فعل فهو لازم عن غاية » . فالنظام البادى فى الكائنات ، وفى علاقاتها بعضها والبعض يلزم منه وجود موجـود عارف صنع هذه الكائنات ، ورتب لكل منها هذين النوعين من النظام : واحد له فى ذاته ، وآخر له مع غيره .

وبرهان من الممكن الوجود إلى الواجب الوجود . وهـذا البرهان كالبرهان الأول يعتمد على مبدأ العلية ، ولكن يختلف عنه من حيث النظر إلى الموجود . البرهان الأول ينظر إلى الموجود من حيث الحركة . أما هـذا البرهان فينظر إلى الموجود من حيث التغير . فالموجود المتغير هو موجود ممكن ، بمعنى أنه قد يوجد وقد لا يوجـد . لهـذا فإن الموجود الممكن لابد له من موجود واجب ، إذ من غيره لا يوجد شيء ممكن .

ومعروف أن يوسف كرم يقرر أن مبدأى العلية والغائية هما من مبادىء العقل .

وهـذه المبادىء بينة بذاتها لأن موضوعها الوجود أبين المعانى على الإطلاق ، ومحمولها هو الوجود كذلك .

ثم هى كلية لأنها تنطبق على كل وجـود سواء فى الأذهان أو فى الأعيان ، وهى حاصلة فى العقل جميعا .

ومعروف كذلك أن الحسيين من الفلاسفة ينـكرون أن للعقل مبادىء بينة بذاتها أو كلية . أما العقليون المتطرفون أو التصـوريون فإنهـم يقرون كلية هـذه المبادىء ، ولكنهم يجعلونها قوانين ذاتيـة للفـكر فلا يصلون بينها و بين الوجود .

وبإقرار كلية هـذه المبادىء وموضوعيتها يتم تأسيس علم ما بعـد الطبيعة . ومن ثم يمكن تأسيس علم « الأخلاق » ، إذ يزعم يوسف كرم تناول مبادىء هـذا العلم من علم ما بعد الطبيعة فيبدو لنا الوجود معقولا فى جميع نواحيه .

غـير أن المطلع على مؤلفات يوسف كرم لا يجد من بينها مؤلفـاً عن « الأخـلاق » . وهـذه مسألة ملفتة لنظر ، خاصة وأن فيلسوفنا يقول فى خاتمة كتابه عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » : أن عصرنا الحاضر ، على تضارب الآراء فيه ، تواق إلى فلسفة تكفل الأخلاق والدين .

وغياب « الأخلاق » فى فلسفة كرم وراءه قصـة قصـيرة ولكنها مثيرة وذات دلالة هامة .

فقد عكف كرم عشر سنوات على تأليف كتاب « الأخـلاق » . وفى صيف عام ١٩٤٨ كنت جالساً معه فى منزله بطنطا .

سألته : متى تنتهى من تأليف كتاب « الأخلاق » ؟

أجاب : إنتهيت منه ولكنى لن أطبعه .

— لماذا ؟

— لأنى لست قانعاً بما كتبت .

— وماذا تريد إذن ؟

— كتابته من جديد .

— يا إلهى .. إنه مجهود شاق جداً .

— ليس هـذا هو ما يؤرقنى ، وإنما الذى يؤرقنى هو جسمى . إنه بدأ يمرض ويضمحل وينهار .

— إذن فاذهب بالكتاب إلى المطبعة .

— مستحيل : ليس هذا من طبعى :

وبدأ يكتب من جديد :

وفى شهر نوفمبر من عام ١٩٥٨ ذهبت إليه فى طنطا فإذا بجسمه عاجز عن الحركة بسبب شلل أصابه فى أسفل . وهو من أجل ذلك حبيس الحجرة ، يجلس على كرسى من الخشب وأمامه رقعة من الخشب لها أربع أرجل يبدو أنه يستخدمها كمكتب .. عليها بضع أوراق والحجرة خالية من كل شىء إلا من سرير بسيط ، وهذا الكرسى ، وتلك المنضدة ، وليس فيها مراجع ولا مكتبة . فقد انهار المنزل الذى كان يقيم فيه سابقاً ، قبل أن ينتقل منه بيومين . واختفت ترجمات دقيقة كان قد أجراها لبعض مؤلفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

سألته بلهفة : وكتاب « الأخلاق » أين الآن ؟

أجاب : مأساة يا أستاذ . فقد فرغت من تأليفه : وفى اليوم الذى قررت فيه طبعه انهار المنزل الذى كنت أقيم فيه ، واختفت « الأخلاق » .

وساد الحجرة صمت رهيب : وفجأة استأنف الحديث :

قال : أحاول كتابة « الأخلاق » من جديد ، ولكن فى يأس فليس عندى مراجع ، والصداع يلازمنى فى أوقات محددة : فهو يبدأ من الثامنة صباحاً ، وينتهى فى الثالثة بعد الظهر :

قلت : ظاهرة غريبة :

قال : الغريب هو أمر هذا الجسم : ويبدو أنه آلة دقيقة جداً ، تتحرك بنظام حتى فى انحرافها :

وفى نهاية الزيارة دارت فى رأسى أسئلة بصدد كتاب « الأخلاق » يمكن إيجازها فى سؤال واحد :

هل فى الإمكان تأسيس علم للأخـــلاق استناداً على المذهب العقلى المعتدل ؟

ينكر الحسيون « الأخلاق » بدعوى أن ليست هناك ماهيات ، وأن ليس لنا من موضوع معرفة سوى المحسوس ، وأن العلم الواقعى إنما يقرر ما هو كائن لا ما يجب أن يكون .

ويوسف كـــرم ليس من الحسيين لأنه يقـــرر الماهية والمعقول ، ويقرر أن العلم الواقعى محصور فى دائرة محدودة ، والفلسفة تمتد فيما وراء هذه الدائرة وتماسها فى جميع نقاطها .

ويضع التصوريون الأخلاق وضعاً دون تعقلها كما يفعل كانط ومن على شاكلته .

ويوسف كرم ليس من التصوريين لأنه لا يضع إلا مبادىء العقل أما فيما عدا ذلك فهو فى حاجة إلى برهان .

إذن تأسيس الأخلاق كعلم ممـــكن ، غـــير أنه ليس ممـــكناً من غير ميتافيزيقا .

لهـــذا فإن تأسيس الأخلاق يسبقه سؤال :

ما العلم ؟

ويوسف كرم يأخذ بتعريف القدماء من الفلاسفة أن العلم هـــو بالكلى لا بالجزئى . فإذا لم يكن لدينا معان مجردة فاتنا العلم .

إذن فإلى المعنى المجرد الكلى ينبغى أن ترجع الأخلاق .

ولنسأل : ماذا يعنى المعنى المجرد الكلى فى مجال الأخلاق ؟

إنه يعنى ما حقه أن يكون فى مقابلة ما هو كائن .

وما هو كائن حسى بالضرورة مثل اللذة والمنفعة .

« أخلاق » كرم إذن ينبغى أن تتجاوز مذهب اللذة ومذهب المنفعة .

ولكن إلى ماذا ؟

يضع يوسف كرم فرضاً مؤداه أن فى كل موجود ميلا إلى الفعل ، وهذا الفعل تحقيق لقوة مكنونة وبلوغ إلى غاية مرسومة ، ومن ثمة فى كل موجود ميل إلى الخير ، فإن الخير ما يلائم الموجود .

ويترتب على هـــذا الفرض أن الخير على ضربين ، خـــير محسوس وخير معقول . الخير الحسى جزئى وناقص ، وهو مثير للميل عند الحيوان . والخير المعقول كلى وتام ، أى مطلق ، وهو مثير للميل عند الإنسان .

أخلاق كرم إذن تتجاوز اللذة والمنفعة إلى الخير الكلى .

والسؤال الآن : كيف يمكن إدراك هذا الخير الكلى ؟

بالعقل بالضرورة من حيث أن الكلى هـــو موضوع الإدراك العقلى . غير أن الخير الكلى لا يمكن أن يكون معروضاً علينا فى الحياة إلا على نحو جزئى . والخير الجزئى ينطوى على شر . ومن ثم فإن العقل عاجز عن إصدار حكم جازم بشأن الخير الجزئى . وهـــذا العجز يتضمن تعليق الحكم .

وماذا يعنى تعليق الحكم ؟

يعنى أن العقل فى حاجة إلى قوة أخرى تختار إحدى الخـــيرات الجزئية . وليس غير الإرادة قادرة على الاختيار ، وهى لهـــذا حرة بيد أن هذه الحرية ليست بالنسبة إلى الخير الكلى باعتبار أن هـــذا الخـــير هو مطلب ضرورى للإنسان . وهـــذه الضرورة ليست منافية للإرادة لأنها تجىء وفق ميل الإرادة . الإرادة إذن حرة فقط بالنسبة إلى الخـــير الجزئى .

وحرية الإرادة شاهد على استقلالها ، أى على وجودها الخاص .

ومن أجل ذلك فإن كرم يرفض إنكار الحسيين والعقليين المتطرفين لهذا الوجود الخاص .

فالحسيون ينكرون الإرادة بردها إلى المزاج ، أى إلى جملة الاستعدادات البدنية ، وذلك بمقتضى مبدئهم القائل بأن للمعرفة مصدراً واحداً هو الإحساس .

والعقليون المتطرفون يجحدونها بردها إلى العقل باعتبار أن العقل قادر على أن يدلنا على ما هو أفضل .

وكرم يقف عند حد وسط بين هؤلاء وأولئك . فهو لا ينكر فاعلية الاستعدادات البدنية ، ولكنه يقرر أن هذه الفاعلية ليست هى الوحيدة . ثم هو لا ينكر قدرة العقل على الحكم ، ولكنه يقرر أن العقل وحده يعجز عن الفعل .

بيد أن الحد الوسط من شأنه أن يفضى إلى إشكال يخص العلاقة بين العقل والإرادة . فكل منهما يحكم ، وكل منهما علة من حيث أنه مبدأ للحكم . ولكن ثمة فارق بينهما . الإرادة علة فاعلية لحكم العقل لأنها توجه العقل إلى ناحية دون غيرها . وحكم العقل علة غائية لفعل الإرادة لأنه يخصص لها موضوعاً بعينه .

وهنا لابد من إثارة سؤال : أين استقلال الإرادة ؟

والذى يدفعنا إلى هذا السؤال أن كرم لا يفرق بين العلة الفاعلية والعلة الغائية . يقول : إن العلة الموجدة أى الفاعلية إذا أوجدت معلولها توخت غاية ، وإلا لما كانت خرجت عن سكونها . وهذا مبدأ الغائية وصيغته « كل ما يفعل فهو يفعل لغاية » أو « كل فعل فهو لازم عن غاية » .

والجواب المحتوم أن الإرادة ليس لها وجود خاص كما يريد لها يوسف كرم أن تكون . فثمة تداخل بين العقل والإرادة . وهذا التداخل

إنما هو لحساب الإرادة وليس لحساب العقل من حيث أن العلة الغائية (أى العقل) تفترض العلة الفاعلية (أى الإرادة).

وبما أن موضوع الفعل الإرادى جزئى بالضرورة.

وبما أن الصدارة — فى مجال الأخلاق — للفعل الإرادى.

إذن يكون الخير الكلى ممتنعاً على الإرادة، وبالتالى يكون مجرد مسلمة مثل الشيء بالذات عند كانط. والمسلمة يضعها الفيلسوف وضعاً. ومعنى ذلك أن «الأخلاق» فى نهاية الأمر، يضعها يوسف كرم وضعاً دون تعقلها فيناقض نفسه.

ولعل حرجا من هـذا القبيل قد راود يوسف كرم، أو لعل حرجاً مماثلا قد دار فى رأسه فدفعه إلى إعادة معالجة المسألة الأخلاقية.

وفى رأينا أن السبب فى هـذا الحرج هو استناد فلسفة يوسف كرم على منطق أرسطو الصورى، وهو منطق ثوابت يلزم عنه أن الأشياء لها طبائع ثابتة، أى ماهيات، والماهيات لا تتغير. وما يحدث من تغير إنما يحدث فى العرض وليس فى الجوهر. ومن أجل ذلك فإن كرم يتصور أن «الفلسفة ليست مقصورة على تقرير الواقع ودفع الشبهات عنه، وإنما غرضها الأكبر تفسير الواقع بالرجوع إلى مبادئه، أى وضع نظرية تستتبعه كنتيجة لازمة وتجلوه من كل خفاء».

ثم إن الماهيات يدركها العقل بالتجريد، ولكنه لا يضيف شيئاً من عنده وهو يقوم بعملية التجريد فكأنه، فى نهاية الأمر، قوة انفعالية مثل الحواس. وهذا مالا يرتضيه كرم.

وليس من منفذ سوى القول بأن العقل قوة فاعلة، بمعنى أنه قوة قادرة إلى إحداث تغيير فى مدركاته. ومن ثم تكون العلاقة بين العقل والواقع علاقة ديالكتيكية تدور على إمكان مجاوزة الواقع دون مفارقته. وبذلك نأخذ بمنطق ديالكتيكى يكون بديلا لمنطق أرسطو الصورى.

ولكن ما الذى دفعه إلى الحد من قوة العقل ؟

إنه الدين ، إذ هو لا يريد أن يصطدم عقلياً بالدين ، ولذلك فإنه عندما اقتحم الأخلاق وضع الإرادة فوق العقل ، من حيث أن الإرادة فى رأيه هى الدافع إلى الإيمان . يقول « إذا كانت السيرة قويمة كانت الإرادة مستعدة للإيمان ، وحينئذ توجه انتباه العقل إلى الفحص عن سند الاعتقاد » . ومعنى هذه العبارة أن العقل بذاته لا يقبل الاعتقاد ولا يرفضه ، أى أنه غير معين بإزاء اعتقاد معين . فإذا تعين العقل كان ذلك بقبوله وجاهة الأسباب الخارجية بتأثير الإرادة فيصير هذا القبول السبب فى الاعتقاد .

دعوة كرم إذن إلى المذهب العقلى المعتدل إنما هى بدافع دينى . وهو لذلك يؤثر تعريف الإنسان بأنه حيوان متدين . وليس من قبيل الصدفة أن تكون خاتمة كتابه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » هذه العبارة :

« تباركت اللهم تباركت » .

ومن المفارقات العجيبة أن يوسف كرم مات يوم أن تسلم أول نسخة من هـذا الكتاب :

الخميس ٢٨ مايو عام ١٩٥٩ .

يوسف كرم .. وكتابه العقل والوجود

بقلم

الأستاذ / سعيد زايد

مجمع اللغة العربية بالقاهرة

يوسف كرم .. وكتابه العقل والوجود

اولا ـ حياته :

ولد يوسف كرم فى ٨ من سبتمبر سنة ١٨٨٦ فى طنطا من أبوين مسيحيين نزحا من لبنان واستوطنا مصر . وفى سنة ١٨٩٣ التحق بالقسم الابتدائى بمدرسة سان جورج بطنطا ، وظل به حتى سنة ١٨٩٩ . وبعد أن نال الشهادة الابتدائية التحق بالقسم الثانوى بالمدرسة نفسها حتى سنة ١٩٠٢ ، ثم ترك هذه المدرسة ليكمل دراسته الثانوية فى مدرسة القديس لويس بطنطا أيضاً . ولا نعرف تاريخ حصوله على الشهادة الثانوية ، ولكن المعروف أنه اشتغل موظفاً فى البنك الأهلى بطنطا سنة ١٩٠٣ ليساعد عائلته الفقيرة .

وفى أوائل الحـرب العالمـية الأولى ، ترك يوسف كرم وظيفته فى البنك الأهلى ، وذهب إلى باريس ليدرس الفلسفة . والتحق هناك بالجامعة الكاثوليكية حيث درس الفلسفة لمدة ثلاث سنوات نال بعدها شهادة الدكتوراه Lectorat . وفى سنة ١٩١٧ حصل على دبلوم الدراسات العليا من السوربون بدرجة جيد جداً ، فى موضوع عن ديكارت بعنوان :

La théorie du jugement du raisonnement chez Descartes.

وقد كتب رسالته هذه بإشراف الأستاذ ليون روبان M. Léon Robin وبفضل توصية من هـذا الأستاذ عين يوسف كرم مدرساً للفلسفة فى مدرسة ثانوية فرنسية قريبة من مدينة أورليان Orleans .

ولم يلبث يوسف كرم أن عاد إلى مصر سنة ١٩١٩ ، وعاش فى طنطا فى عزلة تكاد أن تكون تامة ، عاكفاً على البحث والقراءة فى الفلسفتين العربية والغربية . وقد ظل على هذه الحالة ثمانى سنوات فى حياة بعيدة عن الأضواء والدنيويات ، حتى دعته الجامعة المصرية ليكون مساعداً للمسيولالاند أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ، وكان ذلك سنة ١٩٢٧ . وقد ظل يوسف كرم يدرس الفلسفة حتى سنة ١٩٥٦ ، انتقل خلالها من جامعة القاهرة إلى

جامعة الإسكندرية سنة ١٩٣٨ وبقى بها حتى بعد بلوغه سن المعاش سنة ١٩٤٦ أستاذاً غير متفرغ .

وتوفى يوسف كرم فى ٢٨ مايو سنة ١٩٥٩ بعد أن عاش حوالى ثلاثة وسبعين عاماً حافلة بحب العلم تحصيلا وتأليفاً .

ثانيا — مؤلفاته :

يمتاز يوسف كرم فى كل ما كتب بالأسلوب العلمى المركز ، وبالجدل الهادىء المتزن ، والمحاجة العقلية التى تستند على الأدلة المنطقية . وقد ترك لنا مؤلفات تعد ذخراً فى مجال الفكر . وكم كان يسعدنا أن نتحدث عنها كلها ، لو لم يحل القدر دون التحدث عن كتاب له يعد أحد أعمدة ثلاثة فى مذهبه الفلسفى ، ذلك هو كتاب « الأخلاق الإنسانية » الذى ذهبت أصوله بين أنقاض المنزل الذى كان يسكن فيه سنة ١٩٥٦ . ولقد حاول يوسف كرم أن يكتب هذا الكتاب مرة ثانية ،ولكن المرض اشتد عليه وحال بينه وبين ما يريد ، وإذا كان لنا أن نتحدث عن كتاب لم نره لأنه لم ير النور ، فإنا نستطيع أن نصف الأساس الذى كان سيقوم عليه من كلام مؤلفه فى كتاب « العقل والوجود » (ص ٩٩) ، إذ يقول : « حتى إذا ما أتينا إلى الأخلاق ووجدناها تفتقر إلى معرفة ماهية الإنسان وأصله ومصيره ، وإلى معانى الحرية والخير والفضيلة والجزاء والواجب والحق والعدل ، فلن ننكرها كما يفعل الحسيون بدعوى أن ليست هناك ماهيات ، وأن ليس لنا من موضوع معرفة سوى المحسوس ، وأن العلم إنما يقرر ما هو كائن لا ما يجب أن يكون ، ولن نضعها وضعاً دون تعقلها كما يفعل كانط وأتباعه من التصوريين ، بل نتناول مبادئها من الفلسفة الأولى ونبرهن عليها بهذه المبادىء، فيبدو لنا الوجود معقولا فى جميع نواحيه ، وترد إلى العقل الجليل المقدس (كما يصفه أفلاطون) مكانته السامية ويبين بكل جلاء أن ما بعد الطبيعة لا يعنى ما وراء الوجود وما فى عالم الخيال ، وإنما هو علم صميم الوجود ، وأساس العلوم وتاجها »

وكتب يوسف كرم المطبوعة والمخطوطة ، هي : —

١ — تاريخ الفلسفة اليونانية : —

صدرت الطبعة الأولى سنة ١٩٣٦ ، وصدرت الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة سنة ١٩٤٦ ، وهي تقع في ٣١٥ صفحة من القطع الكبير ، ويعد من أحسن الكتب التي أخرجت للناس في هذا الموضوع باللغة العربية . ويقول المؤلف في تصديره : « لسنا بحاجة إلى كثير شرح لنبين خطر الفلسفة اليونانية في تاريخ الفكر ، فقد يكفي أن نذكر أنها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوح الإسكندر ، وأنها فلسفة الغرب منذ أن استولى الرومان على بلاد اليونان في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد ، فعرفوا نبوغ المغلوبين وأخذوا عنهم أسباب الحضارة المادية والعقلية ومنها الفلسفة واصطنع المفكرون المسيحيون هذه الفلسفة ، ثم اصطنعها المسلمون ودخلت المدارس في الشرق والغرب ، فكونت العقول ، وهيمنت على وضع العلوم » .

ويقسم المؤلف كتابه هذا إلى مقدمة وستة أبواب . تكلم في المقدمة عن الفكر اليوناني قبل نشأة الفلسفة ، ثم تحدث في الباب الأول عن نشأة الفلسفة النظرية عند اليونان في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد ، فتعرض للأيونيين الأخيرين في معالجتهم للمسألة الطبيعية أمثال أنبادوقليس وديموقريطس وانكساغوراس ، وفي الباب الثاني تحدث عن نشأة الفلسفة العلمية فتعرض للسوفسطائيين وسقراط وصغار السقراطيين . وأوقف الباب الثالث على أفلاطون فتحدث عن حياته ومصنفاته ومنهجه ثم عن آرائه في المنطق والطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة . وخص الباب الرابع بالحديث عن أرسطو فتكلم عن حياته ومصنفاته ومنهجه ثم عن آرائه في المنطق والطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة ، وعرض في الباب الخامس للفلسفة والأخلاق عند اليونان من القرن الثالث إلى القرن الأول قبل الميلاد ، فتحدث عن المدارس السقراطية وأبيقورس والرواقية والشكاك . وفي الباب السادس والأخير ، تحدث عن الفلسفة

والدين من القرن الأول للميلاد حتى القرن السابع ، فعرض للغنوصية وموقف اليهودية من الفلسفة اليونانية ، وكذلك موقف المسيحية من هـذه الفلسفة ومن دافعوا عن الدين المسيحى ومن دافعوا عن الفلسفة ثم تحدث عن الأفلاطونية الحديثة ، وختم هـذا الباب بفصل عن شراح أرسطو ابتداء من الإسكندر الأفروديسى حتى يوحنا النحـوى. وقد ذيل المؤلف كتابه بقاموس للأعلام يقـع فى صفحتين .

٢ — دروس فى تاريخ الفلسفة :

كتبه المؤلف بالاشتراك مع الدكتور إبراهيم مدكور ، صدر سنة ١٩٤٦ فى ٢٢٦ صفحة من القطع الكبير ، بتكليف من وزارة المعارف العمومية لتلاميذ السنة التوجيهية . والكتاب يعطى فكرة سريعة عن الفلسفة ويتناول تاريخها وتاريخ الفكر منذ النشأة فى الشرق القـديم لدى البابليين والآشوريين والمصريين وغيرهم حتى الفيلسوف عمانويل كانط فى العصر الحديث ، ماراً بالفلسفة اليونانية والفلسفة المتوسطة من إسلامية ومسيحية والفلسفة الحديثة كل ذلك فى أسلوب مبسط وعرض واضح كى يسهل لمن كتب لهم أصلا الانتفاع منه

٣ — تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط :

صدرت الطبعة الأولى فى سبتمبر سنة ١٩٤٦ فى ٢٦٥ صفحة من القطع الكبير ، محتوية على فهرس عام فى أربع صفحات وعلى قاموس للأعلام فى أربع صفحات أيضاً . وصدرت الطبعة الأخيرة منه سنة ١٩٦٥ فى ٢٣٢ صفحة من القطع الكبير خالية من الفهرس العام ومن فهرس الأعلام ؛ وهى لم تحذف شيئاً من جوهر الكتاب ، وإنما أتى نقص عدد الصفحات من صغر حروف الطباعة الجديدة . والكتاب مبنى على فكرة سليمة هى أن الفلسفة اليونانية « وإن تكن قد انتهت بما هى يونانية فقـد بقيت بما هى فلسفة » ، وتناولتها عقول لم تكن « خالصة للفلسفة خلواً من كل مذهب فى الوجود » مثل اليهود والمسيحيين والإسلاميين . وقد قام هذا الكتاب على عرض الحركة

الفكرية عند من تناولوها من الأوربيين اللاتينيين فى العصر الوسيط وهم متأثرون بدينهم . وقد قسم المؤلف كتابه إلى مقدمة وأربعة أبواب : ذكر فى المقدمة نبذة عن أدوار الفلسفة المدرسية وموقف العصر الوسيط منها وصلتها بالدين ، وخص الباب الأول بالحديث عن الأساتذة أو الرواد من القرن الرابع إلى القرن التاسع الميلادى . وتحدث فى الباب الثانى عن تكوين الفلسفة المدرسية . وعرض فى الباب الثالث ما بلغته من أوج ، وبخاصة على يدى القديس توما الأكويني . وأخيراً تحدث عن انحلالها فى الباب الرابع من الكتاب .

٤ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة :

صدرت الطبعة الأولى منه سنة ١٩٤٩ فى ٤٥٤ صفحة ، وصدرت الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٥ فى ٤٧٨ صفحة . وقد جاء الفرق فى عدد الصفحات من اختلاف طريقتى الطبع لا من زيادة المادة . والكتاب يحتوى على مقدمة وستة أبواب ، تحدث المؤلف فى المقدمة عن الخصائص التى يتميز بها العصر الحديث . وتحدث فى الباب الأول عن شخصيات بعض المفكرين المحدثين الذين تأثروا بأفلاطون أو بابن رشد ، والذين انحازوا إلى ناحية العلم والذين وقفوا موقف النقاد ، ثم الذين وقفوا بفلسفاتهم موقفا مستقلا . وتحدث فى الباب الثانى عن أمهات المذاهب الحديثة ، فعرض لفلسفة فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت وفلسفة بليز بسكال وفلسفة نقولا مالبرانش وفلسفة باروخ سبينوزا وفلسفة ليبنتز وفلسفة جون لوك . وفى الباب الثالث عرض لفلاسفة القرن الثامن عشر فى انجلترا ، فعرض فلسفة نيوتن وفلسفة جورج باركلى وفلسفة ديفيد هيوم وفلسفة توماس ريد وغيرهم ؛ وفى فرنسا ، فعرض فلسفة كوندياك وفولتير ومونتسكيو وروسو ؛ وفى ألمانيا ، فعرض لفلسفة عمانويل كانط الذى وقف أمام « تيار الشك وجمح جماح

النقد باسم العلم والأخلاق ، وقد مضى على أثره القرن التاسع عشر يعمل على التركيب والبناء » . وقد وقف المؤلف الباب الرابع على الفلاسفة الذين جاءوا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وعنون لهـذا الفصل بـ « تركيب وبناء » فتحدث عن الفلسفة فى ألمانيا عند فختى وشلنج وهجل وشوبنهور وهربارت ، وعن الفلسفة فى فرنسا ، فتحدث عن فلاسفة المذهب الروحى أمثال لامارك وفيكتور كوزان وغيرهما ، وعن فلاسفة المذهب السلفى أمثال لويس دى بونالد وغيره ، وفلاسفة المذهب الواقعى أمثال أوجيست كونت وغيره ، وعن الفلسفة فى انجلترا ، فتحدث عن المذهب الحسى عند أرميا بنتام وغيره ، والرمانسية عند كولريدج وغيره ، وفلسفة النسبية عند هملتون وغيره . أما الباب الخامس فقد عنونه بـ « مادية وروحية » وتحدث فيه عن الفلاسفة الذين جاءوا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر من انجليز وفرنسيين وألمان أمثال جون ستيوارت مل وإرلست رنان وكارل ماركس . أما الباب السادس والأخير فقـد تحدث فيه عن الفلاسفة الذين جاءوا فى النصف الأول من القرن العشرين ، من أمريكان وإنجليز وفرنسيين وألمان . فتحدث عن وليم جيمس وجون ديوس وبرادلى وبرتراند رسل وإميل دوركيهم وهنرى برجسون والفلسفة الوجودية وفلسفة الظواهر .

٥ ــ الطبيعة وما بعد الطبيعة .

صدرت الطبعة الأولى يوم وفاة المؤلف سنة ١٩٥٩ ، وصدرت الطبعة الأخيرة منه سنة ١٩٦٦ ، وتقـع فى ١٩٤ صفحة من القطع الكبير . وهو يدور حول ثلاث مسائل رئيسية هى : المادة والحياة والله . وينقسم إلى بابين كبيرين : باب يبحث فى الطبيعة ، وآخر يبحث فى ما بعد الطبيعة . وقد قسم الباب الأول إلى أربعة فصول تحدث فيها عن تجوهر الأجسام والمذاهب التى قيلت فيه ، وعن الحياة النامية ، والحياة الحاسة ، والحياة الناطقة . وقسم الباب الثانى إلى سبعة فصول عرض فيها لموضوع علم

ما بعد الطبيعة والبراهين التي قيلت في وجود الله . وصفات الذات الإلهية ، وصفات الفعل الإلهي ، وما دار حول هذه الصفات من إشكالات ثم عرض لمشكلة التشاؤم والتفاؤل وختم المؤلف كتابه بتسبيح وتمجيد للذات الإلهية .

٦ — ثلاثة دروس في ديكارت :

صدر هـذا الكتاب سنة ١٩٣٧ ، وهو عبارة عن ثلاثة دروس ألقـاها الأستاذ الكسندر كواريه M. Alexandre Koyré الأستاذ بكلية الآداب بالجامعة المصرية حينئذ ، بالجمعية الجغرافية ، ونقلها الأستاذ يوسف كرم إلى اللغة العربية ، وقد احتوى الكتاب على النصين العربي ويقع في ٤٩ صفحة ، والفرنسي ويقـع في ٥٦ صفحة من القطع الكبير . وقد كانت هـذه المحاضرات بمناسبة مرور ثلاثمائة سنة على ظهور كتاب ديكارت « مقال عن المنهج » .

٧ — نفسية الأحكام التقويمية :

صـدر هـذا المجلد سـنة ١٩٢٩ ، وهو عـبارة عن محـاضرات الأستاذ أندرية لالاند M. Ardré Lalande في كلية الآداب بالجـامعة المصرية سنة ١٩٢٨ . وقد تضمن المجـلد النص الفرنسي للالاند ويقـع في ٢٧ صفحة والترجمة العربية ليوسف كرم وتقع في ٢٧ صفحة أيضاً من القطع الكبير . وتضمن أيضاً محاضرات للالاند بعنوان « دروس في التراجع » ونفسية الأحكام التقويمية عبارة عن ستة دروس : الدرس الأول في الأحكام التقويمية والأحكام التقريرية . والثاني في تنوع الأحكام التقويمية ووحدتها ، والثالث والرابع في القيم والأحكام الفردية ، والخامس والسادس في القيم والحياة الاجتماعية .

٨ — المعجم الفلسفي :

صدر سنة ١٩٦٦ في ١٨٨ صفحة عدا فهارس باللغتين الفرنسية والإنجليزية تقع في ٢٣ صفحة من القطع الكبير . وهو معرف ومرتب

حسب الأبجدية العربية ، وقد أثبت أمام كل مصطلح المقابلان الإنجليزى والفرنسى . وقد استخرجه المؤلف من كتب العرب الأقدمين ومن المعجم المبسط للأستاذ كوفيلييه M. Cuvillier ، ثم عربت المصطلحات الأخيرة ، واشترك معه فى هـذا الجهد الأستاذ يوسف شلالة . ثم أعطيت هذه المواد بعد وفاة يوسف كرم للدكتور مراد وهبة فرتبها وأضاف عليها مستعيناً بمعجم Lalande الفرنسى ومعجم رونز Runes الإنجليزى وأعمال مجمع اللغـة العربية وأشرف على إخراج المعجم فى ثوبه الأخير بعد استكماله بإضافة بعض الشروح .

٩ — العقل والوجود :

وهو ما سنتحدث عنه فى الجزء الثالث من البحث . وقد صـدرت الطبعة الأولى منه سنة ١٩٥٦ ، وصدرت الطبعة الأخيرة سنة ١٩٦٤ .

وليوسف كرم ، فيما عدا ذلك ، كتب وترجمات وأبحاث صغيرة ، باللغة الفرنسية . منها رسالته التى نال بها — كما ذكرنا من قبل — دبلوماً فى الدراسات العليا من كلية الآداب بجامعة باريس وعنوانها :

La théorie du jugement et du raisonment chez Descartes.

وهو بحث مازال مخطوطاً . والنسخة التى بين أيدينا مكتوبة بخطه وتقع فى ٨١ صفحة من حجم الفولسكاب . ومنها ترجمته لرسالة كتبها الفيلسوف الإسلامى أبو نصر الفارابى بعنوان « فى معانى العقل عند أرسطو » إلى اللغة الفرنسية . والنسخة التى نتحدث عنها مخطوطة أيضاً وتقع فى ثمانى صفحات من حجم الفولسكاب ومكتوبة على الآلة الكاتبة . ومنها ترجمته لكتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » لابن رشد إلى اللغـة الفرنسية أيضاً ، فى ١١٣ صفحة من حجم الفولسكاب ومكتوبة على الآلة الكاتبة .

أما الأبحاث الصغيرة التى ظهرت باللغة الفرنسية فأغلبها أو كلها نشر فى المجلة التوماوية Cercle Thomiste التى تأسست سنة ١٩٣٤ ، ثم أخرجت فى فصـل مستقلة ضمن مجمـوعة **Les cahiers du cercle Thomiste** وهذه الأبحاث هى :

١ — انتصار المذهب الروحي فى الفلسفة اليونانية :

Le triomphe du spiritualisme dans la philosophie grecque.

صدر فى عدد يناير سنة ١٩٣٤ من المجلة التوماوية فى ست صفحات ، وهو عبارة عن تحليل لمراحل الفكر اليونانى وتطوره منذ المفكرين الطبيعيين الماديين حتى فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو ، حيث يثبت وجود العالم العقلى ووجود الله والقيم الروحية السامية .

٢ — معنى الفلسفة المسيحية :

La notion de philosophie chrétienne صـــدر فى عدد يولية سنة ١٩٣٤ من المجلة التوماوية فى أربع صفحات ، وهو بحث فى آراء الأستاذ جيلسون Gilson فى نشأة الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى وتحـــديد معالمها ومحتوياتها وصلتها باللاهوت .

٣ — الآراء الفلسفية لإخوان الصفاء :

Les idées philosophiques des Frères de la Pureté.

صدر فى عدد يناير سنة ١٩٣٥ من المجلة التوماوية فى ١٦ صفحة . وهو بحث فى رسائل إخوان الصفاء ، ينصب بصفة خاصة على آرائهم فى الميتافيزيقا وصلة الإنسان بالكون وبالله ، مع تحليل لآرائهم الدينية .

وقد ترجم هذا البحث إلى اللغة الإسبانية ونشر فى مجلة فلسفية بمدريد .

٤ — المدينة الفاضلة للفارابى :

La cité vertueuse d'al-Farabi صدر فى عدد سبتمبر وأكتوبر سنة ١٩٣٦ من المجلة التوماوية ، وهو بحث فى الله وصفاته ، والفيض ، والإنسان ، والمدينة الفاضلة ، والمدن غير الفاضلة .

٥ — هجوم الغزالى على الفلاسفة :

Le réquisitoire d'Agazali contre les philosophes.

صدر فى عدد نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٣٦ من المجلة التوماوية فى ٢٦ صفحة ،

وهو عرض دقيق لكتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى ، تناول فيه الكلام عن موضوع الكتاب ومنهجه ومشاكل القدم والأزلية والوجود ، وتحدث عن وحدة الله والذات الإلهية ، والعلم الإلهى ، والسماء والحتمية العامة ، وروحية النفس ، وخلود النفس ، والحياة الآخرة .

٦ — ديكارت : Descartes

صدر فى عدد مايو ويونيه سنة ١٩٣٧ من المجلة التوماوية فى ١٥ صفحة ، بمناسبة مرور ثلاثة قرون على نشر كتاب « مقال عن المنهج » لديكارت . وفيه عرض لفلسفة ديكارت ، تحدث فيه عن الشك المنهجى والمثالية ، والله والإنسان .

٧ — المذهب التوماوى ومذهب ديكارت :

Thomisme et Cartésianisme

صدر فى عدد يوليه وأغسطس سنة ١٩٣٧ من المجلة التوماوية فى ١٥ صفحة ، وهو عبارة عن دراسة مقارنة للفلسفتين تدور حول الشك ، والواقعية ، والله ، والإنسان .

٨ — الأفلاطونية والمسيحية : Platonisme et Christianisme

صدر فى عدد يناير وفبراير سنة١٩٣٨من المجلة التوماوية فى ٧ صفحات ، وهو عبارة عن دراسة لتأثير الفلسفةالأفلاطونية على آراء الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين منذ القرون الأولى (مدرسة الأسكندرية) والقديس أوغسطين إلى بسكال وغيره من المحدثين .

٩ — مشكلة الشر : Le problème du mal

صدر فى عدد مارس وإبريل سنة ١٩٣٨ من المجلة التوماوية فى ٥ صفحات وهو عبارة عن دراسةلمشكلة الشر استناداً على مذهب القديستوما الأكوينى ، ويتناول الكلام عن ما هية الشر ، وأنه ممكن ، وأسبابه .

١٠ — فكرة الفلسفة عند القديس توما الأكويني .

L'idée de philosophie chez St. Thomas d'iequin.

صدر فى عدد نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٣٨ من المجلة التوماوية فى ٥ صفحات ، وهو عبارة عن بحث تاريخى لتوضيح فكرة الفلسفة كما يتصورها توما الأكوينى ، وكيف ميزها عن اللاهوت وأعطاها كيانها المستقل .

١١ — القلق الإنسانى فى التفكير اليونانى :

L'inquiétude humaine dans la pénsée grecque

صدر فى عدد أكتوبر ونوفمبر سنة ١٩٣٩ من المجلة التوماوية ، وهو عبارة عن تحليل للفكر اليونانى منذ بدايته فى الإلياذة ، وتتبع مراحلة فى الأورفية Orphlisme والطقوس الدينية ، ثم عند فيثاغورس وسقراط ، وعند أفلاطون فى المأدبة .

١٢ — برجسون : Bergson

صدر فى عدد يناير وفبراير ومارس سنة ١٩٤١ من المجلة التوماوية فى ٢٠ صفحة ، وهو عبارة عن عرض لفلسفة الفيلسوف الفرنسى برجسون ، تناول فيه المؤلف نقده للمادية وتحليل فلسفة الصيرورة ، والأخلاق والدين عنده .

١٣ — منطق أرسطى ومنطق إسلامى :

Logique Aristotelicienne et logique Musulmane

صدر فى عدد يوليه سنة ١٩٤٨ من المجلة التوماوية فى ٧ صفحات . وهو عبارة عن تحليل ونقـــد لكتاب الدكتور على سامى النشار « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقـــد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى » .

وأخـــيراً ، ينبغى ألا ننسى أن ليوسف كرم مقالات وأبحاثاً باللغة العربية نشرت فى المجلات المصرية ، أمثال : الرسالة ، والثقافة ، والمقتطف ، والكاتب المصرى ، والكتاب .

ثالثا ـ العقل والوجود :

الطبعة التى بين أيدينا صدرت سنة ١٩٦٤ ، وتقع فى ١٩٢ صفحة من القطع الكبير ، وهى مقسمة إلى ثلاثة أبواب كبيرة : تحدث الباب الأول عن وجود العقل ، والثانى عن نقد العقل ، والثالث عن المعانى والمبادىء الأولى . وقد قسم المؤلف الباب الأول إلى أربعة فصول : تكلم فى الفصل الأول عن التصور الساذج ، وفى الثانى عن الحكم ، وفى الثالث عن القياس ، وفى الرابع عن الاستقراء . وقسم الباب الثانى أيضاً إلى أربعة فصول : عالج فى الفصل الأول مشكلة الشك واليقين ، وفى الثانى مشكلة التصور والوجود ، وفى الثالث مشكلة العقل وإدراك الطبيعة ، وفى الرابع مشكلة العقل وما بعد الطبيعة . أما الباب الثالث والأخير فقد قسمه كذلك إلى أربعة فصول : تحدث فى الفصل الأول عن الوجود ، وفى الثانى عن لواحق الوجود ، وفى الثالث عن مبادىء الوجود ، وفى الرابع عن أقسام الوجود . كل هذا عدا مقدمة قصيرة .

وكتاب العقل والوجود يعد جزءاً من ثلاثة أجزاء حاول يوسف كرم أن يثبت فيها آراءه الفلسفية أو مذهبه الفلسفى ، والجزء الثانى هــو كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة الذى صدر يوم وفاته ، أما الجزء الثالث فهو كتابه فى الأخلاق الإنسانية الذى لم تقدر له رؤية النور بعد فقــد أصوله بين أنقاض منزل تهدم ، كما ذكرنا من قبل . وقد ظهرت من هــذا المذهب بعض السوانح أو بعض الأفكار الجزئية خلال صفحات كتبه الثلاثة التى أرخت للفلسفة اليونانية والفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط والفلسفة الحديثة ، وذلك حينما كان يعلق بالتأييد أو بالتفنيد على بعض المذاهب الفلسفية ، ولكن هــذا المذهب وضح تمام الوضوح فى كتبه الثلاثة الأخرى ، وأولها كتاب العقل والوجود .

المؤلف ـــ فى هــذا الكتاب ـــ يعالج المسائل لذاتها محاولا الكشف عن وجه الحق فيها ، « ويقــدم دراسة العقل . كما يقــدم العامل امتحان الآلة

قبل الشروع فى استخدامها » ، فإن مسألة المعرفة عنده هى مسألة العقل ، فالعقل هو القوة الإنسانية التى تدرك المعارف اللامادية وتدرك كنه الماديات إلى جانب إدراكها للمعانى العامة كالوجود والجوهر والعرض والعلة والمعلول والغاية والوسيلة ، والخير والشر والفضيلة والرذيلة والحق والباطل ، وإلى جانب إدراكها للعلاقات أو النسب التى توجد بين الأشياء والمبادىء العامة فى كل علم على حدة وفى العلوم على وجه الإجمال ، وتدرك أيضاً لموجودات غير المادية كالنفس والله وخصائصها الذاتية ، وتؤلف — بالاستدلال العقلى — الفنون والعلوم ، « مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية » .

ويناقش المؤلف مذهب الحسيين محاولا إثبات وجود العقل وأصالة أفعاله عن أفعال الحواس ، بالتمييز بين الأفعال العقلية والأفعال الحسية . يبسط يوسف كرم الكلام فى الأفعال العقلية الثلاثة ، كما عرفت فى المنطق ، وهى : الإدراك المحض للمعنى الذى يسمى بالتصور الساذج أو البسيط ، وإدراك الإثبات أو النفى بين معانى الأشياء ، وهو الذى يندرج تحت الفعلين الآخرين ، وهما الحكم والاستدلال بنوعيه من قياس أو استقراء . وهو يقسم الباب الأول — كما ذكرنا من قبل — إلى أربعة فصول . ويخص الفصل الأول بالكلام عن التصور الساذج ، فيتكلم عن المعنى المجرد الكلى ، وعن موقف المذهب الحسى من المعنى ، ثم يقارن بين المعنى والصورة ، ويختمه بالمقارنة بين المعنى واللفظ . والمؤلف يرى أن العقل يحصل على « المعنى » إذا جرد الماهية عن المادة الشخصية وعن أعراضها الملازمة لها ، والماهية الممثلة فى المعنى من الممكن تجريدها عن كل ما يخصص الوجود الواقعى . ولذا فإن العقل يتصور تحققها فى أفراد لا نهاية لها ولو لم يجربها إلا فى فرد واحد ، ولهذا فإن من الممكن أن نسمى المعنى المجرد كلياً ولسمى أفراده جزئيات . والمهم هنا أن التجريد يسبق تصور الكلية ، ويصبح أساساً للعلم الكلى الذى هو وصول العقل إلى معنى الشىء وإدراكه لعلله . وللتجريد درجات ثلاث : تجريد عن الأعراض

المحسوسة بالفعل ، كما لو جردنا صورة شخص عن طوله ولونه مثلا ، فخلص لنا معنى الإنسان ، وتجريد عن المادة المخصوصة المجردة للحصول على معنى الكمية المتصلة أو المنفصلة أو معنى الكمية على الإطلاق ، وتجريد عن المادة المعقولة ذاتها ، فيحصل العقل على معنى الوجود الذى لا يتعلق بمادة بذاتها . فالتجريد — إذن — كما يراه المؤلف هو الواسطة بين العقل والوجود . يقول يوسف كرم : « فالتجريد واسطة الاتصال بين العقل والوجود ، وفيه ضمان موضوعية العلم وحقيقته . والفلاسفة الذين ينكرون العقل ويحاولون الاكتفاء بالحس (أمثال هوبس ولوك وهيوم ومل وسبنسر) لا يستطيعون تسويغ العلم الذى يدور على الماهيات المجردة والقوانين الكلية . بينما الحس لا ينال سوى الجزئيات . والفلاسفة الذين يؤمنون بالعقل وينكرون هذا التجريد (أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز وسبينوزا وكنط) لا يستطيعون تعيين العلة الحقه للمطابقة بين العقل والأشياء .

ومن الطبيعى ألا يوافق يوسف كرم على ما يراه الحسيون من إنكار وجود معان فى أذهاننا ، وما يرونه من أن معارفنا إما إحساسات أو راجعة إلى إحساسات وأن المعنى الكلى تصور متناقض ، إذ أن « الكلية » تمنع التعيين عن المعنى ، وكل ما يحصل مما يسميه التجريديون معنى مجرداً كلياً ، إنما هو صورة نكتسبها بالانتباه إلى الخصائص الذاتية لكل جزئى ، وأن تجربة « الصور المركبة » التى أجراها جالتون حوالى سنة ١٨٨٠ خير دليل على ذلك ، إذ وضع فى فانوس سحرى بضع مداليات تمثل كليوباترا ووجه الضوء إلى موضوع واحد فظهرت صورة هى متوسط المداليات .

ويرد على ذلك بأن الحصول على صورة مركبة كهذه يقتضى أن تكون الصورة الجزئية قليلة العدد شديدة التشابه ، وهى تتغير بحذف صورة جزئية أو إضافة أخرى ، زد على ذلك أن هـــذه الصورة المركبة لا تعتبر مشتركة فى الحقيقة إلا بالقياس إلى الصور الجزئية الحادثة هى عنها ولمن يعرفها فقط ، وهى لا تخرج عن كونها صورة جزئية عند من لم يعرفها . وتظهر

استحالة الحصول عليها بتباعد المشابهات المحسوسة بين أصناف نوع واحد ، فما بالك بأنواع جنس واحد .

ويوسف كرم وإن سلم بوجود الصورة المشتركة فى مخيلتنا ومخيلة الحيوان الأعجم ، إلا أنه يرى أن اشتراكها يأتى من « غموضها واقتصارها على خطوط عامة قليلة التعبير » ، زد على ذلك أن هناك فارقاً جوهرياً بينها وبين « المعنى » ، فهى لا تشتمل إلا على أعراض الشيء وأجزائه كما تبـــدو للحواس وحسب ، بينما يتضمن المعنى علة الخصائص التى يمثلها ، فالفرق بينهما كالفرق بين الرسم والحد . وهو إن سلم أيضاً بأن الإنسان لا يتبين المعانى المعقولة الصريحة فى الماديات ، أى معانى الدرجة الأولى من درجات التجريد ، إلا أنه يجزم بأن العقل يدرك معانى الدرجتين الثانية والثالثة أى الماهيات . فالعقل يدرك موضوعات الرياضيات وهى معقولات صرفة ، ويدرك أيضاً المعانى التى تتجرد عن كل مادة محسوسة أو معقولة كمعانى ما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق والمنطق .

ويعرج المؤلف على قضية الحكم ، فيرى أن الحكم فعل من أفعال العقل يثبت نسبة معقولة بين المحمول الذى هو دائماً معنى مجرداً فى القضايا العلمية . فالحكم خارج عن دائرة الحس تماماً . إن الحكم يقتضى ثلاثة أفعال تمهيدية هى : تصور معنيين ، والمضاهات بينهما ، وإدراك نسبة التوافق أو عـــدم التوافق بينهما ، وبعد هـــذا الفعل الثالث يصدر الحكم . إن بعض علماء النفس المعاصرين يرون أن الحكم تصور إجمالى تحلله إلى المعانى المؤلفة له ، فنحن ندرك أولا كل موقف جملة ، ثم نعبر عنه بقضية . وهـــذا الرأى يقوم على سوء الفهم ، كما يقول يوسف كرم ، فلابد وأن يسبق تمايز جـــزئى الحكم الحكم نفسه وإلا امتنع الحكم ، وبالتالى يمتنع التعبير عنه فى قضية لعدم توفر المعانى والألفاظ التى تؤلف بينها . والشأن فى الحـــكم السالب كنظيره فى الحكم الموجب ، فالحكم بشقيه يفترض وضع مسألة والمضاهاة

بين معنيين ، وهذه المضاهات ممكن حدوثها ابتداء فى قضية سالبة بحيث يقع السلب على الموضوع ، كما هو الشأن فى الحكم الموجب . ولما كان هناك حكم موجب وحكم سالب ، فإنه - أى الحكم - يتميز بالطبع عن التصور الساذج ، لأنه يتضمن بالذات الصدق أو الكذب . فالصدق يظهر صراحة فى الحكم ، بعكس التصور الساذج الذى لا يظهر فيه صراحة ، فمثل الأخير كمثل المرآة تعكس صور الأشياء ولا تدرى أنها تعكسها ، « على حين أن العقل فى الحكم يعلم أنه يعلم ويقول قولا يؤدى معنى تاماً يحسن السكوت عليه ، إن لم يقابل بالإنكار » .

ويعرض المؤلف للقياس المنطقى . ويسوغه بأنه استدلال يضيف إلى معلوماتنا شيئاً جديداً ، ويرد على أصحاب المذهب الحسى الذين ينكرونه لأنه مبنى على معنى مجرد كلى ويشهد بوجود العقل ، ويقول إنهم يفسرون الاستدلال بصفة عامة بأنه انتقال من محسوس إلى محسوس ، وأنه من ثمة يرجع إلى تداعى الصور بالتشابه ، وأن الاسميين قوم يقفون عند الظاهر ولا يحاولون النفوذ إلى حقائق الأشياء ، فلم يدركوا أن الأشكال القياسية أشكال للتفكير أولا . ويرد أيضاً على الحسيين فيما يتعلق بالاستقراء ، ويرى أن الاستقراء الناقص هو الاستقراء العلمى ، بعكس الحسيين الذين لا يقبلون سوى الاستقراء التام ، وإن كانوا يؤمنون به إلى وقت قد تظهر فيه التجربة علما جديداً .

وبالجملة ، فإن يوسف كرم قد قام فى الباب الأول من كتابه بتحليل أفعال العقل وبين أصالتها ، وأثبت وجود العقل .

وفى الباب الثانى يتحدث عن نقد العقل ، ويعالج هذا الباب أيضاً فى أربعة فصول : يتحدث فى الأول عن الشك واليقين ، وفى الثانى عن التصور والوجود ، وفى الثالث عن العقل وإدراك الطبيعة ، وفى الرابع عن العقل وما بعد الطبيعة .

فإذا كان العقل موجوداً ، فما مدى تعقله للوجود ؟ هل يعقله على حقيقته ، أم يتجاوز هــذه الحقيقة ؟ إن يوسف كرم فى هذا الباب يدافع عن موضوعية الإدراك العقلى للماديات وعن كفاية العقل لتكوين ما بعد الطبيعة ، كما يدافع عن موضوعية الإدراك الحسى ووجود العالم الخارجى .

إن حجج الشكاك منذ فلسفة اليونان حتى العصر الحاضر تتلخص فى أربعة وجوه هى : أخطاء الناس الحسية والوجدانية والاستدلالية ، واختلافهم فى إحساساتهم وآرائهم وعقائدهم وأخلاقهم وعاداتهم ، وامتناع البرهان التام ، وامتناع التدليل على صدق العقل . إن هناك فجوة توجد دائماً فى ذهن الشاك تفصل بين المعرفة النقدية والحياة العملية . إنهم يعلقون الحــكم فلا يجزمون بشىء ، وإن وثقوا بصــدق حواسهم ، فهم لا يزيدون على إعلان القــول بأن ما يرونه أو يسمعونه بأنه رواية الحواس وأن حقيقته الذاتية غير معروفة . وهم وإن لم يتفقوا جميعاً على الوقوف عند هــذا الحد من المعرفة ، بل تجاوزها بعضهم إلى شىء من الرجحان بالنسبة لدرجات المعرفة ، إلا أنهم يحتفظون بارتيابهم فى النظر .

ويدافع المؤلف عن اليقين بقوله إن وجود الخطأ دليل على وجــود الحقيقة ، ونحن لا نخطىء دائماً ، وإن أخطأنا فمن الممكن تصحيح أخطاء العقل بمعارضة معارفه بعضها ببعض ، فكل ما على الفيلسوف حين ينظــر فى مسألة الخطأ هو أن يعرف الخطأ ويعرف الحقيقة ، ويحدد الوسائل والمناهج للتمييز بينهما ، وليس له أن ينكر قدرة الإنسان على إصابة الحقيقة بتاتا لكونه يخطىء أحياناً . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الاختلاف فى الآراء ليس أمراً محتوما ولا متصلا ، فإن التفاهم بين كثير من الناس فى الحــياة الاجتماعية دليل على اتفاقهم فى كثير من الحقائق الواقعية والمبادىء العقلية . أضف إلى ذلك أن الاختلاف لا يدل على فساد العقول ، فإن تباين وجهات النظر وتباين ظروف البيئة والتاريخ سبب هذا الاختلاف . ومن جهــة

ثالثة ، يجب أن نعرف آن هناك قضايا بينة بذاتها تتضح النسبة فيها بين المحمول والموضوع حالما نتصورهما وبدون واسطة ، ذلك لأنها « حقائق حاضرة طبعاً فى العقل ومبادىء مطلقة تنتهى إليها البراهين ويسكن عندها العقل ، لأن علة التصديق بها موجودة فيها هى » ولذا ، فإن الزعم بأن البرهان التام تسلسل إلى غير نهاية زعم خاطىء . ومن جهة رابعة ، فإن البرهان على صدق العقل إنما يقـــع فى التعقل نفسه ، كما نستوثق من صلاح أى آلة باستعمالها . فالبرهان عبارة عن اقتناع بديهى فى مزاولة التعقل للمبادىء الأولية . ويرى المؤلف أن نظرية الرجحان التى ابتدعها « تريناديس » أحد مشاهير الشكاك لا تفيد فى الخروج من الشك ، ولا ينتج منها ســـوى الإمعان فى التناقض . فلابد إذن من « امتناع الشك المطلق امتناعاً باتا ، ووجوب البدء باليقين » ، وينبغى البدء من اليقين الطبيعى بالبديهيات . ويؤيد يوسف كرم شك الإمام الغزالى ، ويعارض شك الفيلسوف ديكارت ، ويرى أنه لا يصلح أصلا فى مجال المعرفة ، فـ « عيبه الأساسى أنه يبدأ بالشك الكلى الحقيقى ، ومثل هذا الشك يوصد الباب مبدئياً دون أى يقين ، فكيف يوضع بداية لمنهج ؟ » .

ويعرض يوسف كرم للمذهب التصورى فى المعرفة ، وخلاصته أن المعرفة ظاهرة نفسية ، أى فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه ، فالعارف لا يعرف غير ذاته ، فأى موضوع يدرك بالفكر يصير فكراً ، ولم يعد الموضوع فى ذاته ، فلا يوجد فى مجال المعرفة إلا الفكر يظهرنا على انفعاله لا على الأشياء ، وليست الحقيقة فى المعرفة إلا مطابقة المعرفة لنفسها . ويعارض يوسف كرم هـــذا المذهب ، وبخاصة من ناحية التأثر بالأشياء الخارجية ، فكون المعرفة باطنية لا يتنافى مع التأثر بالشىء الخارجى ، إذ أن الشىء يجىء إلى الذهن من حيث هو « فكر » بصورته ، أى بمعناه وماهيته ؛ وبذا يتأثر به العارف فى حركة مادية تحمل صورة أو معنى . ويناقش المؤلف بعد ذلك ، ليبنتز ومالبرانش وباركلى ثم هيوم ومل وكانط ، ويرى أن الحق مازال إلى جانب نظرية التجـــريد الأرسطية

فالنفس ليست ملكاً هبط من السماء إلى الأرض حاملا المعانى أو مستعداً لقبولها من روح علوى ، ولكن الحس يتصل مباشرة بالأشياء ، ويكتسب العقل معرفته بتلقى مادتها من الحس . ذلك أن الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية ، بل البدنية ، وإن تمايزت منهما بالطبيعة و الفعل . وإن « أول ما يثبته العقل أن ماهيات المحسوسات ليست موجودة مفارقة للمادة على نحو ما تتعقلها كما ظن أفلاطون ، ولكنها موجودة فى مادة المحسوسات مغطاة بأعراضها ، وهى بهذا الاعتبار غير معقولة ، فيظل العقل محتاجاً إلى موضوع يتعقله ، وهو يتعقل بالفعل موضوعات كثيرة . فيلزم أن فى النفس قوة تجرد الماهيات عن المادة البادية فى الصور الخيالية وتجعلها معقولة بالفعل ، فتنفعل بها قوة أخرى وتتعقلها ، كما ينفعل الحس بموضوعه فيحسه »

وهكذا يؤيد يوسف كرم نظرية أرسطو ، ويرى أنها من النظريات الفريدة لتفسير أصل المعانى ، إذ تدع للمعنى طبيعته العقلية ، وتضمن موضوعية المعقول ببيانها كيفية الانتقال من المحسوس إلى المعقول بتجريد عقلى ، بعكس النظريات الحسية التى لا ترى فى المعانى سوى أنها مختصرات للمحسوسات تكتسب بالتجريد الحسى ، أى بتفصيل المحسوس إلى أجزائه كما هى فى الواقع ، وبعكس النظريات التصورية التى تضع المعانى فى النفس وضعاً أو تضعها فى عقل مفارق يفيضها على النفس دون أن تدع للعقل أية صلة بالحس فى الغالبية العظمى من الأحوال .

ويرد يوسف كرم على التصوريين المحدثين ، وهو يسميهم اسميين ، إذ مع اعترافهم بوجود المعانى فى الذهن فإنهم يقطعون الصلة بين العقل والأشياء الخارجية ، ويقرر أخيراً أن المعانى دلالات على الأشياء ، كما قرر من قبل — رداً على الحسيين — أن الألفاظ دلالات على المعانى . يقول المؤلف : « قلنا ضد الحسيين إن الألفاظ دلالات على المعانى ، ونقول الآن ضدهم وضد التصوريين إن المعانى دلالات على الأشياء ، نطبقها عليها

بقولنا مثلا « زيد إنسان » و « عمرو إنسان » وهذا التطبيق دليل على المطابقة بين الطرفين ، وتقرير للعلم ، إذ كان العلم إدراكا لحقائق الأشياء ، فى معانيها الكلية ، وكان الحكم العلمى كلياً ضرورياً ، لا بتطبيق العقل على الحدين مقولة جوفاء غريزية فيه دون إدراك ضرورة الارتباط بينهما ، بل لكون ذلك الحكم يضيف إلى الموضوع محمولا يخص ماهية الموضوع الممثلة فى الذهن بالمعنى المجرد .

وهكذا يخلص يوسف كرم إلى أن العقل الإنسانى يبدأ بإدراك الموجودات الطبيعية أولاً ، ثم يعلمها فى أنفسها كما هى ممثلة فى الحواس وفى الذاكرة والمخيلة .

ولكن إدراك العقل للموجودات الطبيعية لا يعبر إلا عن موضوعه الخاص به بما هو إنسانى ، أى عقل نفس تتحد بالبدن . ذلك أن للعقل موضوعاً عاماً باعتباره عقلا بإطلاق ، يتجاوز هذا الموضوع إلى أصـول الكون ويمتد إلى مطلق الوجود ، أى يسمو تعقله متجاوزا الماديات ، ويسمو إدراكه عن الإدراك بالذات إلى الإدراك بالاستدلال ، فيصل بذلك إلى علم ما بعد الطبيعة حين يدرك كل موجود ، بل يدرك الوجود بما هـو وجود . ويقف المؤلف موقفاً وسطاً بين الحسيين وبين التصوريين فى موضوع امتداد العقل إلى كل موجود ، فيذكر أن المعرفة عبارة عن تشبه العارف بالمعروف تشبها معنوياً ، فإذا حصل شبه المعروف فى النفس تصير النفس هى المعروف سواء أكان هذا الشبه حسياً أم عقلياً ، وبذا تصبح النفس مرآة الوجود بانعكاس مختلف الموجودات على صفحتها . ويدرك العقل الماديات ، ويعقب ذلك إدراكه للروحيات . وإدراكه لهذه الأخيرة صعب ، فهو لا يستطيع أن يكون عنها معانى ذاتية أو مطابقة لهـا ، بل يدركها بطريق غير مباشر هو طريق الاستدلال ، إذ يستدل بالمعلول على العلة ، وبالعرض على الجوهر ، ويتعقل معانى الجوهر الروحى بما يستفاد من الماديات ، ويعبر عن هذا التعقل بألفاظ تدل أول ما تدل على الماديات . وهكذا — كما

يقول المؤلف — نعرف وجود الله من حيث هو علة وجود العالم ، ونعرف صفاته بتنزيهها عن كل ما يتعلق بصفات المخلوقات من نقائص

أما من جهة إدراك العقل للوجود بما هو وجود ، فإن المؤلف يرى أن معنى الوجود هو أول معنى يحصل فى تصور العقل . ذلك لأنه العنصر المشترك بين الموجودات على اختلافها وبين معلومات العقل ، مثله فى ذلك مثل اللون الذى هو العنصر المشترك بين مدركات البصر ، وبذا يتحقق معنى الوجود عند من يتصور تصوراً ساذجاً ، كما يتحقق عند من يحكم على الشىء . ذلك لأن « معنى الوجود هو أبسط المعانى وأعمها ، وهو الوجه الذى يدرك به العقل كل موجود. » زد على ذلك أن إثبات شىءلشىء ، سواء أكان بحكم واحد أم باستدلال ، لا يعنى إلا أن الأمر هو كذلك . فإثبات وجوب الوجود وامتناع الوجود وامتناع عدم الوجود ، إنما يبنى على ضرورة الوجود ، وهذا آت من أن الموضوع العام للعقل هو الوجود من حيث هو كذلك أو مطلق الوجود . ومن جهة أخرى ، فإن اللاوجود المطلق والتناقض والامتناع أمور غير معقولة ، ولا تقابلها معان ذاتية فى الذهن . فلا يقابل الأول إلا معنى الوجود المسلوب ، ولا يقابل الثانى إلا معنى الاتساق المقتضى للوجود ، ولا يقابل الثالث إلا معنى الضرورة أو معنى الإمكان .

وهكذا يدافع يوسف كرم عن علم ما بعد الطبيعة ، ويرى أنه العلم الأول من حيث المرتبة ، وأنه أوضح العلوم وأوثقها ، وأنه ضرورى لأنه كلى .

مما سبق نرى أن المؤلف قد أثبت أن للإنسان قوة دراكة تتميز عن الحواس ، إذ تدرك المعانى المجردة . وهو وإن سلم للحسيين بأن المعرفة الحسية هى الأولى زمناً ، وأن « ما من شىء يوجد فى العقل إلا وقد سبق له وجود فى الحس » ، إلا أنه ترى أن ما يوجد فى العقل إنما وجد لا لأنه مدرك من الحس ، بل لأنه متضمن فى موضوع الحس «كتضمن معنى الإنسان

فى صور أفراده ، أو بمعنى أنه مستنبط من موضوع الحس كاستنباط العلة غير المحسوسة من معلول محسوس » .

وأثبت يوسف كرم أيضاً أن المعانى تسير صعداً تبعاً لدرجة التجريد ، فتأتى معانى العلوم الطبيعية أولا ، ثم معانى العلوم الرياضية ، وهكذا إلى أن نصل إلى أعم المعانى على الإطلاق وهو معنى الوجود بلا تخصيص أو تعيين . ولمعنى الوجود هذا لواحق ذاتية « تشترك فيها الموجودات بمجرد كونها موجودات » ، وله أيضاً مبادىء أعم من مبادىء جميع الموجودات والعلوم التى تبحث فيها . وبذا يكون له موضوع كلى هو الوجود بما هو وجود . ويقوم على هذا الموضوع علم يرأس سائر العلوم ، من حيث عموم موضوعه الذى يتقدم — بالطبع — فى ترتيبه على المواضيع الخاصة ، ويعد أصلا لكل برهان ، ولذا فقد سمى بالفلسفة الأولى .

ويخصص يوسف كرم الباب الثالث فى البحث فى معانى هذا العلم ، فيتكلم عن الوجود ومبادئه ولواحقه وأقسامه . فهو يعرف بالوجود ، ولا يعرف الوجود ، إذ ليس للوجود حد ولا رسم ، لأنه أبسط المعانى وأعمها ، وهو ذو معنى بين واضح ، فنحن لا ندرك شيئاً ، إلا وندرك أولا أنه موجود وجوداً حقيقياً أو ذهنياً . وقد ذهب بعض الفلاسفة المحدثين إلى أن معنى الإضافة أو النسبة هو أبسط المعانى وأولها ، ذلك أن معنى الوجود يدعو معنى اللاوجود ، ومعنى اللاوجود يدعو معنى الوجود . أى لا يعقل هذا إلا بمعارضته بذاك ، ولا يفهم ذاك إلا بمعارضته بهذا . إذن تكون النسبة هى موضوع ما بعد الطبيعة . ويرد يوسف كرم على هذا بأن معنى النسبة لاحق على أى معنيين متقابلين . فالنسبة لا تنشأ إلا بعد تعقلهما ، ومن ثم تكون النسبة هى المعنى الأعقد . لا المعنى الأبسط . زد على ذلك أن معنى اللا وجود يستند على معنى الوجود ، ولا يحد إلا بنفى الوجود ، فى حين أن الوجود يحد بنفسه ، وبهذا يكون الوجود هو موضوع ما بعد الطبيعة .

وإذا كان الوجود يقال على الله أولا ، فإن ذلك لا يستتبع القـــول بأن لا وجود لما عدا الله — كما ارتأى بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة — ومن باب أولى لا يمنع أن ما عدا الله موجود بالله وجوداً حقاً . « ولفظ الوجود يقال بمعنيين : أحدهما كمصدر ، كما هو ظاهر ، والآخر كاسم أى « الموجود » فالمصدر أو الوجود يعنى على وجه الاستقامة ، أى أولا وبالذات فعل الوجود أو الوجود بالفعل . ويعنى على وجه الانحراف ، أى ثانياً ، ما يعنيه الاسم نفسه أى الموجود » .

ويرى المؤلف أنه يلزم من معنى الوجود أن يكون الموجود — بما هو موجود — واحداً ، وحقاً ، وخيراً ، وجميلا ، فهو واحد لأنه بسيط ، والبسيط لا ينقسم ولا يقبل القسمة ، بعكس المركب تركيباً غير طبيعى ، أى المتقوم بأجزائه الخاصة به بالطبع مثل الإنسان . وهو حق ، أى ذو حقيقة ، فإن الحق مساوق للوجود ، « فإن كل موجود فهو مطابق للعقل الإلهى ، وكل موجود فله ماهيته ، وكل موجود فهو كفء لأن يولد الحق فى كل عقل حالما يعلم » . وهو خير ، فالخير من المعانى الأولى ، فكل خير موجود ، وكل موجود خير ، والخير والوجود متساوقان . وهو جميل ، ذلك أن الجمال إدراك والتذاذ معا ، وبذا يشارك فى معنيى الحـــق والخير معاً ، ويجىء بعدهما فى تسلسل لواحق الوجود ابتداء من الوجود عينه . فالجمال إدراك حق ما من جهة ، ويثير النزوع كالخـــير من جهة أخرى .

وبعد ذلك ، أى بعد أن عرضنا وجهه نظر المؤلف فى معنى الوجود والصفات التى تلازمه ، بقى أن نعرض نسبة العقل إلى الوجود أو أثر الوجود فى العقل . وهـــذا ما خصص له يوسف كرم الفصل الثالث من الباب الثالث ، وسماه مبادىء الوجود .

ومبادىء الوجود خمسة : مبدأ الذاتية ، وصيغته « أن الموجـــود هو ذاته ، أو هو ما هو » . ومبدأ التناقض ، وصيغته « يمتنع أن يوجد الشىء وألا يوجد فى نفس الوقت ومن نفس الجهة . ومبدأ الثالث المرفوع

أو الوسط المرفوع ، وصيغته « لا وسط بين الوجود واللا وجود » . ومبدأ السبب الكافى ، وصيغته «كل ما يوجد فله ما به يوجد» أى « فلوجوده سبب » . ومبدأ الغائية ، وصيغته «كل ما يفعل فهو يفعل لغاية » أو «كل فعل لازم عن غاية » .

ويرى يوسف كرم أن هــذه المبادىء بينة بذاتها ، فإن موضوعها ومحمولها هو الوجود ، والوجود أبين المعانى على الإطلاق ، وهى مبادئ كلية ، لأنها تنطبق على كل وجــود ذهنى أو خارجى . وهى كذلك حاصلة فى جميع العقول ، فإن العقول تطبقها صراحة أو ضمناً ، وهى صادقة ضرورية ، يمتنع تصور نقائضها ، وغــير مفتقرة إلى برهان ، وهى مثل النور الساطع على العقل ، فتفرض نفسها عليه .

ثم يشرح يوسف كرم هذه المبادىء ، فيذكر فى هــذا الفصل شرح مبدأى الذاتية وعدم التناقض ، مكتفياً بشرح الثانى عن شرح مبدأ الثالث المرفوع ، إذ أن الكلام عن مبدأ التناقض ينسحب عليه .

ثم يتكلم عن مبدأى العلة الفاعلية والغائية فى الفصــل الرابع ، وهو آخر فصل من فصول الكتاب ، ويتكلم فيه عن أقسام الوجود ، ويحصرها فى فى خمسة أقسام ، هى : الفعل والقوة ، والجوهر والعرض، والماهية والوجود ، والعلة والمعلول ، والغاية والوسيلة .

وبالنسبة للقسمة الأولى ، أى بالنسبة للقوة والفعل ، فإن المؤلف يرتضى مذهب أرسطو ، وهو المذهب الذى يجمع بينهما ، ويرى أن القوة وإن لم تعقل فى ذاتها ، فهى تعقل بالقياس إلى الفعل الذى تخرج إليه . فالفعل كمال القوة ، وهى من أجله وجدت ، وهو محققها ، إذ لكل متغير مغير ، ولكل متحرك محرك . وعليه ، فإن الذين يفسرون الكون بتطور المادة ، واضعين فى الأصل القوة والاختلاط زمناً غير متناه ، مخطئين . فلوصح زعمهم لما خرجت

الأشياء من القوة إلى الفعل ، أو من الاختلاط إلى النظام . وبفضل هذا الفهم ، الذى يراه المؤلف من البديهات ، « يتفق العقل مع الوجود ، ويصعد إلى فاعل أول » .

أما بالنسبة للقسمة الثانية ، فإن يوسف كرم يفضل تعريف الجوهر بأنه « المتقوم بذاته » ، عن تعريفه بأنه موضوع الأعراض أى محلها وحاملها . لأن الأول — على حد تعبيره — بمثابة الحد ، والثانى بمثابة الرسم . وهو وإن ارتضى تعريف العرض تعريفاً مقابلا للتعريف الثانى للجوهر بأنه « ماهية موجودة فى آخر ، ووجودها فى موضوع أو محل » ، إلا أنه ينبه بأنه « ينبغى أن يفهم حلوله فى موضوع بمعنى اتحاده به وتقومه فيه ، لا كحلول الجزء فى الكل أو الجسم فى المكان ، أو المعلول فى العلة . فليس للعرض من حقيقة الا بالجوهر ، كالشكل واللون والحركة فإنها لا توجد إلا فى موضوع « ويرد على الذين يقولون بأن الجوهر مجرد فكرة ناشئة عن تلازم الظواهر أو بقاء كمية المادة أو بأن الجوهر فكرة ذاتية لا غير ، بأن هذا التلازم أو هذا البقاء بحاجة إلى تعليل ، وأننا نسير إلى مالا نهاية فى هذا الطريق . فأين توجد هذه الظواهر ؟ » .

فإذا وجدت بذاتها تكون جواهر ، وإذ وجدت فى غيرها تكون هذه الأغيار جواهر أيضاً . ومن ناحية أخرى « فإن الظواهر موجودة ، وشرط الوجود موجود » ، ومن المحال « عدم الإقرار بفاعل للفعل ومظهر للظاهرة » ،

وأما بالنسبة للقسمة الثالثة ، أى إلى ماهية ووجود ، فإن يوسف كرم يبدو عليه أنه مقتنع برأى القديس توما الأكوينى ، الذى هو خليط من رأيى أرسطو وابن سينا مع بعض الإضافات . يقول الرأى : إن قسمة الموجود إلى واجب وممكن ترجع إلى التعريف الوارد فى التوراة ، وتبين الفارق الأول الحاسم بين الله والمخلوقات . لأن هذا الفارق يقوم على أول المعانى وأشملها ، وهو معنى الوجود . أى أن الله هو العلة الأولى التى توجد بذاتها ضرورة .

فلا تغاير — إذن — فى الله بين ماهية ووجود . بينما المخلوقات ، لكونها ممكنات فقط ، فإن الوجود لا يتضمن فى ماهياتها ، وإذا أضيف إليها تكون هذه الإضافة خارجة عن الماهية لا ذاتية لهـا . فلو كان وجودها من ماهياتها ، لوجدت دائماً ، وعلى حال واحدة ، كالماهية .

أما بالنسبة إلى القسمة الرابعة ، أى إلى علة ومعلول ، فإن المؤلف يرى أن القسمة السابقة ، أى إلى ماهية ووجود ، تقودنا إليها رأساً . فإذا انقسم الوجود إلى واجب بذاته ووجوده عين ماهيته ، وإلى ممكن بذاته مركب من ماهية ووجود مفتقر إلى موجد ، كان لكل موجود علة وجود .

وأخـيراً نصل إلى القسمة الخامسة ، أى إلى غاية ووسيلة . ويرى المؤلف أن العقل يستكشف العلة الغائية من وراء الظواهر المحسوسة ، ويرى أن العلاقة بينها وبين العلة الفاعلية علاقة السابق واللاحق . ذلك أننا إذا طرحنا الغايات جانباً ، نكون بالتالى قد طرحنا العقل ، فكل فاعل يفعل لغاية ، وكل مفعول كان غاية قبل أن يفعل .

وبعد ، فهذا هو كتاب « العقل والوجود » ، أثبت فيه يوسف كرم أن للإنسان قوة داركة تتميز من الحواس هى العقل . وهـذا العقل يدرك معانى المحسوسات مجردة عن مادتها ، ومعانى أخر مجردة بذاتها ، ويؤلف هذه المعانى فى قضايا وأقيسة واستقراءات فينفذ إلى ما وراء المحسوسات ويستكنه ماهياتها . وكان من الطبيعى أن يبطل المذهب الحسى الذى يقصر المعرفة الإنسانية على الحواس . ثم عرض لقيمة الإدراك العقلى ، فأدحض مذهب الشك المنكر لجميع الحقائق والذى يهدم العلم من أساسه ، وأدحض أيضاً المذهب التصورى الذى وإن آمن أصحابه بوجود العقل وبمدركاته إلا أنهم قصروا هـذا الوجود على داخل العقل واعتبروا هـذه المدركات تصورات وحسب ، فأنكروا على الإنسان حق الخروج من التصور إلى الوجود .

وهو بالتالى قد بين تهافت المذاهب الميتافيزيقية التى انبنت عليها ، ثم وضح يوسف كرم رأيه فى ما بعد الطبيعة ، فذهب إلى أنه علم يدور على معنى الوجود بما هو وجود ، وعلى المعانى والمبادىء اللاحقة لمعنى الوجود وهى أبسط المعانى والمبادىء وأعمها ، وهى الأساس لكل معرفة والتى ينبنى عليها العلم . وهو بهذا قد وضح جزءاً من مذهبه الفلسفى الذى قال عنه فى مقــدمة الكتاب إنه « يتسم باليقين والإيمان ، وبدونهما لا حياة للإنسان بما هو إنسان .... إنه المذهب العقلى ، يؤمن بالعقل ، ولكن المذهب العقلى المعتدل ، يؤمن أيضاً الوجود ويقــدر تعلقه عليه ».

تحليـــل كتـــاب

الطبيعة وما بعد الطبيعة
ليوسف كرم

بقـــلم

د . نبيـــله زكرى زكى

جامعـــة المنيـــا

الطبيعة وما بعد الطبيعة

قام الأستاذ يوسف كرم بتأليف عدة مصنفات فلسفية من بينها كتابه المعروف باسم الطبيعة وما بعد الطبيعة والذى هو موضوع التحليل فى هذا البحث ، حيث سنحاول من خلال هذا الكتاب إبراز اتجاه يوسف كرم الفلسفى أو مدرسته إن صح هذا التعبير .

وقد حاول يوسف كرم فى هذا الكتاب توضيح مجالين من مجالات الفلسفة ، وإلقاء الضوء عليهما ، حيث تدور حولهما الدراسات والأبحاث الفلسفية هما مجالى الطبيعة وما بعد الطبيعة .

وقد أفرد يوسف كرم لكل واحد من هذين المجالين عدة فصول فإذا قارنا بينهما وجدنا أن باب الطبيعة وهو الباب الأول حظى عنده بدراسة أوفر وأخصب حيث أدرج فيه كل ما يدور حول حياة الأجسام الطبيعية والمناهج المختلفة التى انتهجت طرقاً ووسائل من أجل توضيح وتفنيد ماهية هذه الأجسام ونوعية الحياة بينها ومبادئها وأصولها ثم غاياتها ومراده من ذلك تفسير بعض الأمور الملموسة المطروحة فى الواقع أمامنا .

أما الباب الثانى وهو الخاص بمسألة ما بعد الطبيعة فيعرض فيه موضوعات هذا العلم ثم المسائل المدرجة فى كل موضوع وهى كلها مسائل تتعلق بالإلهيات .

والحقيقة أن الدارس لآراء يوسف كرم فى هذا الكتاب بقسميه (١) يتبين له مدى تأثر يوسف كرم ببعض الآراء السابقة عليه ، وخاصة توما الأكوينى فى العصر الوسيط وهذا يعنى أيضاً أنه قد تأثر بفلسفة أرسطو بإعتبار أن توما الأكوينى قد تابع أرسطو فى بعض ما ذهب إليه ولكن يمكن القول

(١) أى القسم الطبيعى والقسم الخاص بما بعد الطبيعة . ويتضمن القسم الأول أربعة فصول . ويشمل القسم الثانى سبعة فصول .

بأن فلسفة يوسف كرم تتبلور فيما نسميه بالتوماوية الجديدة ، حيث استطاع أن يطوع مذهب توما الأكويني بما يتفق مع اتجاهاته الفكرية والتي أعتقد أنها اشتقت أيضاً موضوعاتها من اتجاهات أخرى سابقة عليه ، وأعني بذلك بعض مذاهب الفلاسفة القدماء والمحدثين حيث نجد في هذا الكتاب بصفة خاصة تناوله لأكثر من رأي لفلاسفة كثيرين أمثال أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وكثيرين غيرهم ، الأمر الذي يجعل لفلسفته لوناً من الخصوبة كما أنه يثري المسائل الفلسفية التي أراد التحدث فيها ، إذ لا بد للفيلسوف أن يستعين دائماً بآراء غيره ويناقشها ويقيم معها حواراً ومن هنا تبرز أفكار جديدة يتجدد بها الفكر ، وهذا ما أراده يوسف كرم ، فلا غرابة أن نجده مؤيداً تارة ومعارضاً تارة أخرى للآراء الفلسفية التي ذكرها .

وفيما يلي عرض وتحليل الكتاب المشار إليه لنتبين ما وصل إليه المؤلف من الآراء والنتائج

اولا — الطبيعة

قسم يوسف كرم تناوله للطبيعة إلى أربعة فصول احتواها هذا الباب وتضمن كل فصل منها على عدة موضوعات طرح فيها المؤلف فكره وآراءه المختلفة .

اولا : تجوهر الأجسام (١)

وهو يقصد بهذه الفكرة كيفية البحث عن ماهية الجسم الطبيعي أو مطلق الجسم — على حد قوله — حتى يشمل كل حي ولا يقتصر على الجماد وأن تجوهر الأجسام يعني بالدرجة الأولى المبادىء الأولية أو الذاتية التي للجسم أي قبل حلول الأعراض فيه .

---

(١) الفصل الأول من الباب الأول ص ٧ وما بعدها .

وقد عرف يوسف كرم الأمور الطبيعية بأنها ليست أموراً إرادية لكنها امور تسخيرية بمعنى أن الطبيعة لا تفعل بالاختيار إنما تفعل أفاعيلها بالتسخير الطبع . وعرض لعدة مذاهب فى هذا الفصل منها المذهب الآلى الذى رد أصل الطبيعة إلى العناصر الأربعة ، ثم عرض لبعض الاعتراضات على هذا المذهب . كما قدم مذهب أرسطو أو مذهب الهيولى والصورة الذى يسمى (بالمذهب الهليومورفى) والذى ذهب فيه أرسطو إلى تصور الموجودات على أنهـا مركبة من مادة أولى وهى الهيولى ومن الصورة — أما الهيولى فهى أصل امتداد الجسم فى المكان — والصورة أصل وحدته وخصائصه الذاتية — وكذلك تعنى الهيولى أصل تكثر الأفراد فى النوع الواحـد واختلافهم فى الأعراض ، وتعنى الصورة أصل اتفاقهم فى الماهية .

ثم ينتقل يوسف كرم إلى تناول مسألة كمية الأجسام الطبيعية ، ويذهب إلى أن لكل جسم كم ، وهو العرض الأول فى الجسم وهو الأول من حيث الرتبة لا من حيث الزمان وعن الكم يلزم المكان وهناك نوعان من المكان : مكان خاص ومكان مشترك — أما المكان الخاص فهو الحـيز الذى يشغله الجسم بمقداره — والمكان المشترك هو الحيز الذى يشغله جملة أجسام . ويرتبط الجسم دائماً بمكان بحيث لو انعدم الجسم انعدم المكان — وهـذا يعنى أن المكان موجـود ذهنى فقط . ويجب ألا نغفل أن الكمية والمـكان شرطا الحركة .

وبهذه النتيجة رد المؤلف على أصحاب المذهب الآلى القائل بأن الجسم يمكن أن يستمر فى حركته إلى مالانهاية وهـذا يعنى أن العالم لما حركه الله مضى فى حركته بعد ذلك دون حاجة إلى الله — أقول رد المؤلف ردين أحدهما خاص بالأجسام الطبيعية والآخر خاص بالله وأوضح فى رده الأول أن حركة الأجسام تسكن فى الجو بسبب مقاومة الهواء وأن قوة التحريك محدودة بقوة المحرك وبكفاية المتحرك لقبولها وأنه ليس هناك خلاء صرف .

أما الرد الثانى فمؤداه أن الجسم الطبيعى محدود الكفاية فلا يمكن أن يقال

أن العالم يقبل من الله حركة غير متناهية تغنيه عن الله ولكن يعقل أن يستقبل من الله تحريكاً متناهياً يجعله مفتقراً إلى الله ليس فقط لتوليد الحركة ولكن أيضا لتجديدها واستمرارها .

وقد تعرض الأستاذ يوسف كرم للبحث فى مقولة الزمان لارتباطه بالحركة حيث أنه عدد الحركة بمعنى أن الحركة تقبل العد بحسب تعاقبها وحلل المؤلف هذه المقولة (الزمان) وأكد على ارتباطه وجودياً بالحركة بمعنى أنه يبدأ عندما تبدأ حركته وبذلك ينفصل عن العدم السابق عليه وقد اعتبر أن أصغر أجزاء الزمان هو (الآن النفسى) أو بمعنى آخر مدة الظاهرة التى نشعر بها أو نوليها اهتمامنا ويظل الزمان حاضراً إلى أن تأتى أحداث أخرى فى توقيتات تالية فيصبح هذا الحاضر ماضياً . وعلى ذلك ففكرة الزمان نسبية لأن الموجود منه فى كل لحظة هو (الآن) أى أدنى جزء فيه وهـذا الجزء يتجـدد باستمرار طوال جريان الحركة لأنه الواسطة بين الماضى والحاضر .

وقد تناول يوسف كرم مسألة ترتبط بالأجسام ارتباطاً وثيقاً وهى الأعراض الطارئة على الأجسام ، أو حدوث الكيفيات فى الأجسام الطبيعية ، وذكر أنها كانت مسألة لها أهمية خاصة لدى الآليين فأدرجها فى أربعة أقسام وجعل القسم الأول منها خاص بالشخص أى بعاداته واستعداداته وملكاته كالفضيلة والرذيلة والعلم والظن وهى كلها مكتسبة . أما القسم الثانى فهو خاص بالفعل وهـذا يعنى القوة والعجز أو الكفاية وعدم الكفاية — أما القسم الثالث فقد خصصه لمسألة الانفعال ويعنى به الإحساسات الظاهرية الناتجة عن تأثير الأشياء فى الحواس والإحساسات الباطنية الناتجة عن تأثير الأشـياء فى النفس وهـذه كلها تعد من قبيل الإنفعالات . أما القسم الرابع فأفرده لمسألة الهيئة والشكل أى ترتيب أجزاء الكمية بحيث تبدو صورة متكاملة أى تصبح فى الشكل النهائى لهـا .

الحيـاة النامية :

تعرض يوسف كرم فى كتابه (١) لأنواع الحياة لـكنه بدأ أولا بالحديث عن الحياة بصفة عامة فذهب إلى أنها تعنى خاصيتين أساسيتين إحداهما الحركة الذاتية فى كافة الأحياء . ومعنى الحركة هى حدوث التغير فى الحى أو خروجه من القوة إلى الفعل ويقصد بالحركة هنا المكانية والزمانية.وثانيهما الإدراك ، وفاقد هاتين الخاصيتين يعتبر فاقدا للحياة وقد عرض يوسف كـرم فى هذا الفصل لآراء كل من أصحاب المذهب الحسى ثم ديكارت ذاكراً أن الحى عبارة عن كل مركب من أعضاء منسقة فيما بينها بحسب شكل محدد لكل نوع وأما تعريف الحياة النامية فهى : الحياة المشتركة بين جميع الأحياء على الأرض مثال ذلك الإنسان والحيوان والنبات وكل هـذه الموجودات تعيش على ثلاث وظائف هى الاغتذاء والنمو والتوليد حيث هـذه الوظائف تحفظ لهـا كيانها وكميتها ثم هناك خاصية هامة أيضاً للحى وهى أن له عمراً بينما لا عمر للجماد فنحن نجد أن الحى يولد ثم ينمو ثم يموت أى أن لوجوده مراحل يمر بها وهو مالا يوجد فى الجماد ولابد أن نعرف أن للحياة النامية غاية وغايتها تمام الطبيعة دون قصد أو علم لأن الموجودات يرتبط بعضها ببعض وبذلك يتحقق النظام الكلى الشمولى للكون.والحقيقة أن هـذه الفكرة من جانب الأستاذ يوسف كرم قد تأثر فيها إلى حـد كبير بمذهب أرسطو(٢) فى الغائية والقائل بأن الموجودات ترتبط بعضها ببعض بقانون السببية أى السبب والمسبب وأنها تتحرك دائماً فى حركات شوقية إلى أعلى أى إلى غايتها .

وقد فصل يوسف كرم القول فى الحياة وأنواعها والقـوى الفيزيقية والكيمياء فى الحى وأنها هى مبدأ الحياة كما أنه عرض ردوداً مختلفة على الماديين الذين ذهبوا إلى أن الحياة مادية والدليل على هـذا انقسام النبات والحيوانات

---

(١) الفصل الثانى من الباب الأول ص ٣٤ وما بعدها .

(٢) أرسطاطاليس – الكون والفساد ص ٢٥٢ ترجمة أحمـد لطفى السيد - القاهرة ١٩٣٢ .

الدنيا إلى أفراد قائمة بذاتها من ذات النوع وقد أقام عليهم حجة فحواها أن الحي له نفس واحدة متعددة القوى والوظائف وإلا انفصمت وحـــدته .

اصل الحيــاة :

عرض يوسف كرم لفكرة أرسطو عن أصل الحياة وأنها تنشأ فى الحى من تأثير الأجرام السماوية فى المادة الأرضية لأن هــذه الأجرام فى نظره ونظر اليونان عموماً أجساماً أثيرية تحركها أرواح ثم تلى هــذا عرضه لفكر فلاسفة الإسلام وفلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط الذى أيد هـــذا المذهب اليونانى مقررين أن العناصر الأرضية قاصرة عن توليد الحياة فوجب إضافة هذا الفعل إلى الشمس وغيرها من الكواكب وذلك اعتماداً على حكم العقل بأن الأكثر لا يخرج من الأقل أو أن الأكمل لا يخرج من الأنقص وظل هذا المعتقد سائداً إلى أن أدحضه (باستور) بالتجربة التى أفادت أن تلك الأحياء تتولد من جراثيم حية لا ينالها البصر المجرد — ثم قدم المؤلف رأى القديس أو غسطينس الذى يرجع الحياة إلى فعل الخالق لأن الله تعالى خالق المادة والحياة ولا سبيل لإنكار ذلك .

الحيــاة الحاسة :

قدم يوسف كرم فى الفصل الثالث من كتابه تفصيلا عن الحياة الحاسة بدأه بعرض آراء الأقدمين كديمقريطس ثم تلاه برأى لأفلاطون مضمونه أن النفس فكر خالص ولهـــا علاقة وثيقة بالبدن وأنها مبدأ الحياة والحركة فى الجسم ، وأيضاً فإن أفلاطون أول من قال بروحانية النفس بين فلاسفة اليونان بمعنى تجردها عن المادة أصلا ثم انتقل إلى مذهب أرسطو فى النفس وأنه قال كأستاذه أفلاطون بروحانية النفس ثم عرض المؤلف بعـــد ذلك لآراء المحدثين فبدأ بديكارت الذي قرر أن الفكر يطلق على جميع الظواهر الوجدانية من إحساس وشعور وتخيل وتذكر وتعقل وإرادة ولما كانت المادة لا تفكر ، فإن النفس مبدأ الفكر وأنكر أن الحيوان يدرك ويشعر والإنسان ينفرد وحده

بوجود النفس فيه وأن أية مظاهر للإدراك أو الشعور أو النزوع فى الحيوان إنما مرجعها إلى وظائف آلية لا دخل فيها للنفس .

ثم عرض يوسف كرم بعد ذلك للمذاهب التصوريين مثل مالبرانش وليبنتز وسيبنوزا وباركلى وكانت حيث اعتبروا جميعاً التفاعل بين النفس والجسم أمرا غير مفهوم لما بينهما من تعارض قاطع ، لكنهم أرجعوا الظواهر جميعاً إلى الله لا إلى النفس ولا إلى الجسم ، ثم عرض المؤلف لبعض آراء الفلاسفة الماديين أمثال هوبز ولوك ، وذهب فى عرضه إلى أنهما لم يأتيا بجديد . ويؤكد يوسف كرم أن المنهج السليم لاكتشاف الحقائق هو اتباع المنهج العلمى بمعنى تجميع الظواهر ثم تصنيفها تبعاً لمشابهتها ثم تعيين شروط وجودها وفعلها ثم الارتقاء من الأنواع إلى أسبابها المباشرة وهذه الأسباب المباشرة هى عبارة عن القوى النفسية المختلفة الدافعة لخروج هذه الظواهر .

وقد أفاض يوسف كرم فى تفسير الظواهر النفسية وقوانين علم النفس (١) وذلك من أجل التفرقة بينها وبين قوانين وظواهر الطبيعة وتأثير كل منهما على الإنسان ، ثم حاول الاعتراض على الماديين والرد على مذهبهم القائل بربط الحياة الوجدانية بالحياة البدنية فذهب إلى أن البدن قد يكون شرطاً للحياة الوجدانية لكنه ليس علة مكافئة لهـا ، بل قد يكون للحياة الوجدانية تأثيرها على الحياة البدنية — والحقيقة أن الحياة الوجدانية هى الأكثر تأثيراً على البدن لأن عمل النفس فى الإنسان أقوى بكثير من عمل آلات البدن بل إن آلات البدن هذه ما هى الا منفذة لأوامر النفس من انفعالات ونوازع ورغبات والدليل على ذلك أن بعض الانفعالات فى الإنسان تؤدى إلى سوء الصحة وحدوث المرض ... الخ — ثم يقرر يوسف كرم أن للحياة الوجدانية أصالة فى الوجود وفى الفعل ، وأنها منفردة فى طبيعتها عن طبيعة الحياة البدنية خاصة — كما يؤكد على أن العاقل يستطيع الاحتفاظ بماهية الأشياء لأنه يحس بها

(١) الفصل الثالث من الباب الأول ص ١٥ وما بعدها .

وهـذا بخلاف غير العاقل من جماد أو نبات ، فإنه إذا قبل شيئاً قبله بمادته ولا يستبقى له غيريته بل يحيله إلى ذاته فالنبات مثلا محـروم من قوة المعرفة بسبب ماديته التامة المانعة لقبول الصورة ، فالمعرفة إذن ممتنعة على المـادة الصرفة . ثم ينتهى يوسف كرم إلى خلاصة هى أن النفس الإنسانية لا تعرف وجودها إلا إذا عملت وأدركت ذاتها العاملة ، كذلك لا تعرف طبيعتها أنها عاقلة وبسيطة وروحية خالدة إلا بتحليل أفعالها .

وإذا انتقلنـا إلى فكرة الإحساس(١) عند يوسف كرم نجد أنه يعتبره أول عناصر الحياة الوجدانية بمعنى أنه أول معرفة تدخل إلى النفس لأن الإحساس هو الانفعال الذى به يدرك الحس الظاهر موضوعه ، وهـذا يعنى أنه تأثر ما يصاحب الإدراك وينشأ عن قـوة تأثير الموضوع على النفس الحاسة ، وللإحساس ثلاث مراحل : مرحلة فيزيقية كيمائية ونعنى التغيرات التى تحدث فى أعضاء البدن نتيجة التأثر ، ومرحلة فسيولوجية ونعنى بها تأثر الجهاز العصبى ، ومرحلة وجدانية وهى الإحساس بمعنى المعرفة والإدراك .

وقد نقد يوسف كرم مذهب التصوريين القائل بأن محور العلوم متوقف على الصور الذهنية فقط ورد على مذهبهم بأن أرجع الظواهر الوجدانية إلى مضمون لولاه ما حدثت وذهب إلى أن هـذا المضمون مستفاد من شىء حقيقى مغاير للوجدان — وهو يعنى بذلك أنه شىء خارجى عنه — وهذا الشىء هو الذى يثير الوجدان فيقوم بفعل وهـذا معناه أن معطيات الوجـدان لا تأتى من الذهن فقط ، أو أعضاء البدن فقط ، بل إنها تستقبل الاثنين معاً. — ثم أثار يوسف كرم مسألة ذات أهمية وذكر أن المذهب التصورى هو السبب فى إثارتها وهى أين يتم الإحساس ؟ ثم يذهب إلى أن علماء كثيرين يعتقدون أنه يتم فى الدماغ ، ودليلهم العلمى على ذلك هو أنه إذا انقطعت الصلة بين ألياف الحاسة والدماغ فلا يكون هناك إحساس ويؤيدون قولهم بمثال الشخص الذى بتر له عضو فإنه يحس بالألم فى الجزء المفقود — ويعتبر

---

(١) الفصل الثالث من المنهج الأول ص ٧٥ وما بعدها .

يوسف كرم هذا التدليل خاطئاً من جانب التصوريين لأن الإحساس يتم فى مكان التأثير والدليل على ذلك أن ما نشعر به فى الحواس يعد غاية فى الوضوح . فإحساس الشم فى الأنف وإحساس الطعم فى اللسان ... الخ . وعلى هذا فإن المؤلف يريد إثبات الإحساس فى المكان الذى يحس وليس فى الدماغ لأنه فى رأيه ليس على كفاءة عالية لإدراك الكيفيات المختلفة وأن هذه الكيفيات لها أماكن مخصصة فى بدن الإنسان .

التخيل والتذكر :

من المعروف أن التخيل هو ملكة تحفظ الصورة التى ترد على الحواس ثم نتصورها ونتذكرها فى غيابها وتحللها وتركبها تحت إشراف العقل وتوجيهه مثال ذلك ما يحدث أثناء النوم من رؤية أحلام يستطيع الشخص تذكرها ويتخيل الصور التى كانت فى الحلم وهو فى حال اليقظة وربما بعد مرور فترة على الحلم وقد عرض يوسف كرم لآراء الماديين فى مسألة التخيل والتذكر أمثال هيوم وجون ستيورات مل والكسندر وسبنسر ، والتى ذكروا فيها أن الصور تعود إلى الذهن بسبب إحساس أو صورة أخرى حاضرة فيه ، وقام بالرد عليهم ذاهباً إلى أن الشخص هو الذى يدعو من الصور ما يثير اهتمامه أو ما يحتاجه منها . وهذا يعنى أنه السبب الأصلى فى استعادة الصور لأن الصور لا تحظى بنسبة واحدة من الاهتمام لدى جميع الناس مثال ذلك أن منظراً واحداً قد يوحى بأفكار ومشاعر مختلفة بالنسبة للفنان أو العالم أو الزارع ..... الخ . وهذا من شأنه أن يبرز لنا استحالة حدوث الآلية فى الفكر بل يدل على نشاط الفكر من فرد إلى آخر وهذا ما أراد إثباته الأستاذ يوسف كرم .

ثم نجد المؤلف يتناول حياة الحيوان فيذكر أن الحسيين والتصوريين ينكرون على الحيوان الحياة الحاسة ويعتقدون أنه مجرد آلة ويعللون ذلك بقوة فعل الغرائز لديه. وقد نقد يوسف كرم هذا الرأى مبيناً أن الغريزة ضرورية

لصيانة الحيوان وحفظ نوعه ، كذلك فإن الغريزة قابلة لبعض التعديل والتنوع لأنها ليست آلية ، وأيضاً فإن الغرائز تختلف بإختلاف الأنواع الحيوانية وأحوال المعيشة فى البيئة الواحدة ، ولأنها غرائز لا يجوز أن تكتسب بالتفكير مثلا ولكن يمكن تعديلها بالتفكير ولذلك نجد بعض الغرائز معدلة فى الإنسان ، ولكنها تظل على حالها فى الحيوان لأنها أقوى شىء فيه وهى جـزء من ماهيته وتتناسب مع تركيبه ، وضرورية لحياته حتى يعيش ويتغذى ويتكاثر ويدافع عن نفسه ومن هنا فإن الحيوان يعيش الحياتين النامية والحسية لاتصالها الوثيق إحداهما بالأخرى ، على أن النفس الحيوانية ليست صورة قائمة بذاتها ، لكنها صورة متعلقة بالمادة وهـذا ما نراه دائماً فى أفعال الحيوان حيث تصدر من قوى عضوية متعلقة بالمادة تعلقاً ذاتياً — وقد عبر يوسف كرم تعبيراً دقيقاً عندما قال عن الحيوان أنه يشترك مع النبات فى الحياة النامية ويشترك مع الإنسان فى الحياة الحاسة ومن هنا فلا يمكن اعتباره آلة(١) .

الحيـاة الناطقـة (٢) :

ويجعلها يوسف كرم فى درجة أعلى من الحياة الحاسة أو فوقها ولها قوتان قوة إدراكية هى العقل ، وقوة نزوعية هى الإرادة . وألحق بالعقل المعنى المعروف لدى أفلاطون وأرسطو وهو العارف بالكليات أى المعانى المجردة عن المادة ، خاصة تلك المعانى التى تعود إلى الرياضيات وإلى ما بعد الطبيعة . وعنده أن العقل أيضاً ينفذ إلى ماهيات الأشياء ويدرك ما بينها من نسب جوهرية ثم إن العقل لأنه يدرك المعانى الكلية المجردة فإليه ترجع الأخلاق بمعنى أن الإنسان مثلا يمكن أن يضحى بمنفعة مادية فى سبيل مثل أعلى وكمال روحى ولذلك فعندما نصف الإنسان بأنه خلقى فهذا يعنى أنه عاقل أو أن العقل يسود أفعاله . وهناك فضل آخر للعقل يذكره المؤلف بقوله : « إن الدين نشأ ممـا للعقل الإنسانى من يقين طبيعى بأن العالم لم يصنع نفسه ولا يدبر نفسه

(١) الفصل الثالث من الباب الأول ص ٩٤ .

(٢) الفصل الرابع من الباب الأول ص ٩٥ وما بعدها .

وإنما هو صنع موجود كلى القـــدرة . فإذا كان الإنسان متديناً فما ذلك إلا لأنه ناطق مدرك لمبدأ العلية مجاوز للعالم الذى تقع عليه الحواس ، إلى عالم إن لم يره فهو مؤمن به » .

ثم يتناول يوسف كرم الفن حيث يراه قائماً على المعنى المجرد ، بمعنى أنه ابتكار للعقل . وكذلك اللغة حيث هى من معطيات العقل أيضاً لأنها مجموعة إشارات تدل على ما تحمل من انفعالات وجـــدانية ولا تأتى لغة إلا ويسبقها فكر — كذلك فالضحك هو أيضاً أثر للعقل لأنه خاص بالإنسان فقط لا يشاركه فيه الحيوان .

أما القوة النزوعية التى هى الإرادة فتعنى أن الإنسان يميل إلى شىء من الأشياء دون غيره وبقصد منه دون قهر أو إجبار وإلا انتفت الإرادة . وللإرادة خاصية لازمة لهـــا هى الحرية . بمعنى أن الإنسان الحر فقط هو الذى يتمتع بها إذ لا توجد إرادة عند من لاحرية له لأن الحرية تمنح فرصة الاختيار للإنسان . ولذلك فصاحب الإرادة الحرة هو صاحب الاختيار المستقل . ولكن هناك بعض الحالات التى يضطر فيها الإنسان لاختيار أحد أمرين كلاهما ضد إرادته لأنه شر ولكنه يختار أحدهما وهنا تتدخل أيضاً إرادته ولكن بسبب ضرورة داخلية من نفسه وذلك عندما يكون أحد الأمرين أقل شراً أو نسبة الخير فيه أكثر من الآخر لأن الإرادة عادة ما تنزع للخـــير . وللإرادة شقين أحدهما أنها تفعل أو لا تفعل وهذه حرية التناقض — والثانى أنها تفعل موضوعاً أو تفعل ضده وهذه حرية التضاد .

الحرية :

وهى تعنى القدرة على الاختيار وممارسة الأفعال وكذلك تقديمها أو تأجيلها أو تعديلها — ويذكر يوسف كرم أن خصوم الحرية يستشهدون عادة بالإحصاءات الاجتماعية ويستنتجون منها أن هناك جـــبرية حاصلة من تأثير البيئة الطبيعية وتأثير الوراثة والتربيـــة ، وهذا خطأ ، لأنهم يغفلون

أن هـــذه الإحصاءات عادة ما تكون تقريبية ، ولا تلزمنا أن نردها إلى أسباب ضرورية ثم أن هـــذه الإحصاءات لا تصبح مضبوطة فعلا إلا بعد ثبات صحتها عبر عدد من السنين وحتى إن سلمنا بصحتها أصبحت عبارة عن متوسطات فقط — وعلى ذلك فالحرية تظهر بوضوح فى أحكام العقل .

وقد استند يوسف كرم فى مسألة الحرية إلى بعض آراء توما الأكوينى عندما ذهب هذا الأخـــير إلى أن ما كان بالضرورة فى أفعالنا لا نعد أربابا له ، لأن فعل الإرادة لا يمكن أن يكون بالضرورة (١) ومن هنا فمرتكب الإثم لا تبرز حريته لأن اللذة الحسية استرقت نفسه فلا نكاد نلمس حريته ، أما فاعل الفضيلة فهو رب فعله لأنه قام على إرادته واختياره .

الجـــبرية :

يستند أصحاب مذهب الجبرية على فكرة العلم التى تجعل من الوجود مجموعة من العلل والمعلولات يستند بعضها إلى بعض فى ارتباط ضرورى ومن هنا تنتفى كلمة الحرية تماماً ، لأن الإنسان والحالة هذه يصبح آلة إما مادية أو روحية وقد نقد المؤلف هذه الفكرة مقرراً أنه ليس من شأن الإرادة والحرية تغيير ماهيات الأشياء أو العبث بالضروريات وإنما دورها ينحصر فقط فى اختيار الفعل الباطن لهـــا ، وكذلك فإن حدوث الظواهر فى ترتيب مطرد لا يدخل فى نطاق كل العلوم بل بعض العلوم كالفلك أو الظواهر الجـــوية وتقديراتها نسبية . وقد ذهب يوسف كرم إلى أن ابن سينا يعد من الفريق الآخـــذ بمبدأ اطراد الظواهر وذكر له عبارة يقول فيها : (لو أمكن إنسان من الناس أن يعرف الحوادث التى فى الأرض والسماء جميعاً وطبائعها لفهم كيفية ما يحدث فى المستقبل) (٢) وغيرها من العبارات التى تدل على أن ابن سينا أرسطى فى مذهبه فى الوجود إلى حد كبير .

(١) ميخائيل ضومط — توما الإكوينى ص ١٣٣ — بيروت ١٩٥٦ .

(٢) ابن سينا - النجاه من ص ٤٩٢ إلى ص ٤٩٧ .

أما الجانب الثانى فى المسألة الجبرية فهو مذهب القائلين ببقاء الطاقة حيث قرر الماديون أن الطاقة باقية ببقاء المادة لأنها ملازمة لها فى كل تحولاتها . وكان قولهم هذا سبباً فى استحالة وجود الحرية ، ذلك لأن ثبات القانون يمنع قدرة الإرادة من تغيير مجرى الحوادث ، بحيث إذا قلنا بالحرية فهذا يعنى افتراض خلق طاقة جديدة وإعدام ما سبقها ، وهو محال . وقد أبرز يوسف كرم فساد هـذا القانون واستحالته بذهابه إلى أن ما أثبته العلم الحديث ينحصر فى أن بقاء الطاقة يتحقق فيما يسمى النظام المغلق أى كالإناء معلوم الطاقة لا يدخل إليه ولا يخرج منه طاقة وقت التجربة — أما تطبيقه على الطبيعة بأسرها فلا سبيل إلى إثباته لاستحالة تقـدير طاقات الأحياء من نباتية وحيوانية واستحالة الإحاطة بالتأثيرات الواقعة عليها وكذلك لاستحالة قياس الظواهر الوجدانية فى الحيوان والإنسان ، بل الأكثر من هـذا فإن العلم الحديث أيضاً قد أطلعنا على قانون آخر يناقض الأول تماماً ، وهو قانون (تضاؤل الطاقة) إذ أن الطاقة نوعان : أحدهما ينتج عملا حرارياً أو كهربائياً ، والآخر عاجز عن الإنتاج . والذى يحدث أن النوع الأول يتحـول إلى النوع الثانى تدريجياً وهـذا يعنى أن المادة تندثر

النفس الانسانية .. ـ وجودها :

تناول يوسف كرم وجودالنفس الإنسانية وقال إنها واضحة بذاتها ، وأفعالها تدل على حضورها فى البدن — وتعرض بالتحليل لعبارة ديكارت الشهيرة (أنا أفكر إذن أنا موجود) واعتبر أن هذا المنهج من جانب ديكارت يعد دليلا على وجود النفس لأن كلمة أنا أفكر تعنى حدوث معرفة نابعة من الذات أى من النفس ولذلك قال ديكارت كلمة (فأنا موجود) .

وقد لجأ يوسف كرم بفكرة الجوهر ليدلل بها على وجود النفس فذهب إلى أن وجود الجوهر هو وحده يفسر حدوث أفعالنا وحالاتنا بل ويفسر وجودنا ومحال أن يكون الجسد علة لهـذا الوجود الواحد لأن المادة لا تكون

أبدا مبدأ أول ، لأنها منفعلة وحركتها معلولة ، مما يدل على أن هناك مبدأ باطن يدبر ويوجه ويجمع فى فعل واحد جميع عناصر الإدراك .

وهـذه الفكرة التى أوردها يوسف كرم قد وردت من قبل فى مذهب توما الأكوينى فى النفس حيث ذكر أن النفس جوهر غير جسمى قائم بذاته وهى المبدأ الأول للحياة (١) يدرك طبيعة جميع الأجسام . وقد أكد يوسف كرم أن الإنسان مركب من جوهر روحى وآخر جسمى يجعلان منه موجوداً واحداً ذو شخصية واحدة وهذا الاتحاد الحاصل بين النفس والبدن يجعلهما يفتقران أحدهما إلى الآخر بحيث يتشكل الجسم بالنفس ويسير وفق أوامرها ، وعندما تفارقه بالموت ينحل إلى عناصره وتبقى النفس متقومة بذاتها وتعد النفس بدون بدن ، جوهراً ناقصاً لأنها لا تستطيع أن تزاول أفعالها بدون مشاركة أعضاء البدن فهى دائماً تفتقر إلى موضوع تحل فيه وتحتل أجزاؤه بحيث يكون البدن تكملة ضرورية لهـا .

روحانية النفس :

ولأن النفس تعد جوهراً ، فهى لا ترى ، لأنها ليس لهـا وجوداً متشخصاً ، ولكن ما نراه هو أفعالها المتقومة بالبدن والتى تعد مظهراً لها . وقد حاول يوسف كرم إثبات روحانية النفس ، فاستخدم براهين ابن سينا والتى تدور حول استحالة إدراك الجزئى للمجردات أو الكليات وهذا يقتضى أن يكون مدرك المجردات مجرداً مثلها بل يجب ألا يكون جسما ولا يقوم بجسم (٢) . وهـذه مواصفات النفس الناطقة حيث لهـا من التجرد والاستقلال ما يجعلها تدرك موضوعات مختلفة الماهية والأعراض فهى تدرك الخالق والمخلوق — الروح والجسم — الجوهر والعرض . وكذلك تدرك الوجود الواقعى والممكن والذهنى . وقد تناول يوسف كرم أصل هذه النفس

(١) ميخائيل ضومط — توما الأكوينى ص ٨٠ ، ص ١٢٤ ، ١٢٥ — بيروت ١٩٥٦ .

(٢) ابن سينا — النجاة من ص ٢٨٠ : ص ٢٩٣ .

الروحانية وكيف نشأت وذكر أن الله تعالى لأنه الخالق القادر فهو يخلق هذه النفس عند التقاء الخليتين الأوليين (الذكر والأنثى) .

خلود النفس :

إذا كانت النفس الإنسانية كما ذكرنا روحانيـــة ، لأنها جوهر مستقل الوجود ، فإنها على ذلك لا تفنى بفناء البدن ولا تتحلل بتحلله ولكنها تبقى في حالة التعقل والإرادة مدركة ذاتها بذاتها . وفعلها في هذه الحالة فعل المستقل عن البدن ، لأنها بريئة عن المادة ولأنها تتميز بخاصتين : هما التعقل والإرادة ؛ فإنها يمكنها الاستقلال عن البدن والبقاء بدونه رغم أن البدن يعجز عن ذلك . ويذهب يوسف كرم إلى أن نظام الحياة السفلى لا يكفى للجزاء الرادع أو الثواب المكافىء فكان لابد من حياة أخرى تتحقق فيها العدالة التامة ويسود النظام وتكفى لتحقيق الثواب والعقاب على الوجه الأكمل ، كما أن الله تعالى هو الذى أودع فى النفس الإنسانية ميلا قويا للبقاء (١) حتى تحقق السعادة الكاملة اللامتناهية ولذلك نراها تسعى دائماً للانطلاق نحو غايتها .

ويعتبر يوسف كرم بهذه الفكرة مؤيداً لما ذهب إليه أفلاطون (٢) من تعقل النفس لذاتها وأنها تتحرر من الجسد باعتباره سجناً لهـــا فتعود إلى عالمها الأصلى وتتعقل المجردات — ولكن هذه الفكرة تعد فى ذات الوقت نقداً لما ذهب إليه أرسطو فى أمر النفس من أنها لا تستطيع تعقل شىء إلا بملاحظة صورة خيالية تصاحب التعقل وهـــذا يعنى أنها تحتاج لعضو التخيل وأنها على ذلك لا يمكنها التعقل بعد مفارقة البدن .

ويضيف يوسف كرم رأياً آخر ، يعد رأياً لاهوتيا ، وهو أن النفس تعقل بمعان مستفادة من الله كما تقبل الملائكة المعانى التى تفيض عليها .

---

(١) ميخائيل ضومط — توما الأكوينى ص ٨٣ .

(٢) نجيب بلدى وآخرون — الأصول الأفلاطونية (ليزوّن) جـ ١ ص ١٦٩ ، ١٧٢ ص الإسكندرية ١٩٦٢ .

ولسنا نقطع إن كان يوسف كرم يقصد من هــذا الرأى قبولا وتأييداً لفكرة الإشراق التى قال بها أوغسطنيس وبوناڤنتورا ، أم أراد فقط قصداً دينياً .



ثانيا ـ ما بعد الطبيعـة

يتعرض الأستاذ يوسف كرم فى هــذا الباب للبحث فى موضــوع ما بعد الطبيعة ، ويذكر أن هــذا اللفظ يرجع إلى أحد أتباع أرسطو كما أن علم ما بعد الطبيعة يعالج مسألة الإلهيات وهو علم فلسفى يهدف إلى اكتشاف العلة الأولى للموجودات وتحديد صفاتها بالعقل وحده دون اللجوء إلى تقدير العاطفة الدينية أو الوجدان الدينى . ومن كثرة المتشككين فى أمور الدين وبالذات وجود الله كان لابد من طرح عدة براهين لإثبات هذا الوجود .

وقد فند يوسف كرم آراء بعض المفكرين والفلاسفة فى مجال الإلهيات فذكر مذهب الهنود وأنهم أول من قال بوحدة الوجود ثم نشأت الفلسفة اليونانية وبدأت بأشياع لهذا المذهب الهندى ولذلك اختار كل منهم مادة (عنصر) جعل منها أصل الوجود . وجاء أفلاطون وتأثر بالنظام القائم بين الأشياء والترابط الموجود بين أجزاء العالم فأرجع تدبير هذا العالم إلى نفس كلية وأشار إلى وجود عالم آخر هو عالم المثل — ثم عرض يوسف كرم لفكرة أفلوطين عن صدور الكثرة عن الواحد وأنها عبارة عن تعقل الواحد لذاته ومن هــذا التعقل يصدر العقل الكلى .

ثم انتقل المؤلف إلى عرض آراء فلاسفة الإسلام فى الإلهيات ، فوجد منهم فرقاً اختلفت حول هــذه المسألة حتى لقب البعض بالمشبهة والبعض بالمعطلة ، نظراً لمذاهبهم التى عرضوها فى الإلهيات — ثم فريق آخر هو الأحادية الذى قرر أن الله الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهكذا . ثم انتقل أيضاً إلى فلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط ووجد أن من بينهم أحاديون أيضاً . وذكر أن

العصر الحديث كان يزخر أيضاً ببعض القائلين بالأحادية التي وصلوا إليها عن طريق مناقشة فلسفة (كانت) واعتبر أن سبينوزا هو إمام مذهب الأحادية وفيه يبرهن على أن وجود الله راجع إلى وجود مبدأ وحدة باطن فى العالم ذاته — وقد تأثر بعض الفلاسفة بآراء سبينوزا ومن بينهم فختى وشيلنج وهيجل وشوبنهور .

براهين وجود الله (١) :

توجد مجموعة من البراهين ذكرها يوسف كرم ومن أبرزها : —

أولا : برهان من الحركة الى محرك ثابت

من المعروف أن الحركة ظاهرة عامة فى الطبيعة ككل موجود طبيعى لابد أن يتحرك إما بالنقلة أى من مكان إلى آخر أو من حال إلى غيرها أو مقدار إلى مقدار آخر أقل أو أكثر . ولابد للمتحرك من محرك يحركه لأن الشيء لا يحرك نفسه وإلا لزم وجوده قبل نفسه ، وهو محال . وهذا يعنى أن لكل معلول علة أوجدته ولا يجوز أن تظل عللا بلا نهاية إذ لابد من الانتهاء إلى علة أولى تفعل فى كل موجود ومن هنا يمكن الوصول إلى المحرك الأول .

ثانيا : برهان من النظام الى منظم :

يعتمد هذا البرهان على فكرة النظر فى النظام الذى يسود العالم وفى علاقة الأشياء بعضها ببعض وفى هذا التناسق الواضح فى الموجودات بحيث توجد جميعها فى هيئة متآلفة ، الأمر الذى يثبت أنها لا تصل إلى غايتها مصادفة لأن المصادفة لا تجرى على النظام ولا تهدف إليـــه بل إنها تهدف إلى غايتها طبقاً لترتيب موضوع ولابد له من واضع يكون على علم وإحاطة بهذه الموجودات وهو الذى ينظم لها ترتيب وجودها ، ذلك لأنه متى وجد النظام وجدت له علة ولابد أن تكون هـــذه العلة عاقلة أو مرتبة من عاقل .

---

(١) الفصل الثانى من الباب الثانى ص ١٤٤ وما بعدها .

ثالثا : برهان من الممكن الوجود الى الواجب الوجود :

من المعروف أن جميع الكائنات تتكون ثم تفسد ولذلك يقال عنها إنها ممكنة الوجود بمعنى أنها قد توجد أو لاتوجد . ولما كانت الموجودات مفتقرة دائماً إلى من يوجدها كان لابد أن يكون هذا الموجد واجباً حتى لا تنسحب عليه صفة الظهور والزوال كالممكنات ، ومن هنا كان الموجد واجب الوجود .

والحقيقة أن هذه البراهين التى أوردها يوسف كرم تعتبر يونانية الأصل وخاصة البرهان الأول المعتمد على فكرة الحركة وهو برهان أرسطى وقد وردت بعض هذه البراهين عند مجموعة من فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد وعند فلاسفة المسيحية كتوما الأكوينى ومن الواضح أن يوسف كرم بالإضافة إلى تأثره بفلسفة توما الأكوينى ، إلا أنه قد عالج بعض قضايا الفلسفة بطريقة عصرية جديدة مثال ذلك أنه أورد خمسة براهين أخرى(١) خاصة كان أولها برهان تضاؤل الطاقة حيث أثبت أن للطاقة قسمين : قسم عامل يقوم على التحول وقسم ساكن عديم الأثر كأنه معدوم - والقسم الأول العامل تتضاءل كميته باستمرار وهذا يدل على وجود علة مغايرة تدفعه للتحول - كذلك فإن تضاؤل الطاقة يعنى انتهاؤها فى وقت ما وهذا يعنى أن العالم ليس أزلياً - أما البرهان الثانى فيعتمد على امتناع تفسير الحياة بالعناصر المادية وحدها فلابد إذن من خالق لها - ثم هناك برهان ثالث مستمد من غرائز الحيوان حيث هى جزء من كيانه لا يتجزأ ، الأمر الذى يؤكد لنا وجود علة نظمت هذا الكيان - أما البرهان الرابع فيقول عنه يوسف كرم أنه يعتمد على وجهات أو مجالات يستحيل فيها تعليل أى شيء موجود بدون الله . وأخيراً البرهان الخامس وهو متخذ من أحوال النفس الإنسانية وإنها فى حالة اشتهاء دائم وضرورى إلى السعادة وعلمها بأن هذه السعادة لا تتحقق إلا بالخير بالذات المنزه عن كل شوائب المادة لأنها وجدت أن الخير الجزئى لا يوفر لها إلا سعادات جزئية زائلة - وقد أكد

---

(١) الفصل الثانى من الباب الثانى ص ١٥٢ وما بعدها .

يوسف كرم فى هـذا البرهان على أن مبدأ اشتهاء النفس هـذا ، يدل على وجود الله ، لأن نزوع النفس وميلها إلى غاية عظمى يحكم بأن هناك موجود هو الخير بالذات يرضى ذلك الميل تمام الرضا .

صفات الذات الالهية :

قدم يوسف كرم تحليلا للصفات الإلهية(١) ، فذهب إلى أنها طائفتان صفات الذات وصفات الفعل وعبر عن الأولى بأنها لوازم لمعنى العلة بمعنى أنها لها نفس الضرورة والوجوبية كالوحدانية والبساطة والسرمدية ... الخ أما صفات الفعل فنقول عنها إنها تمثل آثار العلة الإلهية كالعلم والإرادة والقدرة ..... الخ .

اولا : صفات الذات

ا ـ البساطة وعدم التركيب :

وهى أولى الصفات التى تلزم عن فكرة العلة الأولى الواجبة الوجود لأن العلة الأولى موجودة بذاتها لا بعلة أخرى وهـذا يعنى أنها ليست مركبة أصلا لأن المركب يحتاج إلى علة تؤلف بين أجزائه وتكون خارجة عنه وهو محال على العلة الأولى .

ب ـ اللانهاية :

يذهب يوسف كرم أن الأصل فى وصف الله باللانهاية هو التفكير المسيحى فقد كان آباء الكنيسة يستنكرون صفة المحرك الأول التى وردت فى فلسفة أرسطو لأن الحركة ظاهرة مادية والله روح صرف يليق به الصفات الروحية وفى اعتقادى أن كلمة (المحرك الأول) التى وردت فى فلسفة أرسطو رفضت من آباء الكنيسة لانتفاء فعل الخلق منها وحصر الدور الإلهى على التحريك فقط دون الخلق الأمر الذى يؤدى إلى قدم العالم — هـذا فضلا عن أن فعل الخلق صفة للذات تحمل معنى الضرورة والوجوبية .

---

(١) الفصل الثالث من الباب الثانى ص ١٥٢ وما بعدها .

ج ـ الوحدانية :

يقرر يوسف كرم أن من صفتى البساطة واللانهائية تلزم الوحدانية. والوحدانية تعنى عدم وجود نظير أو شبيه أو مثل – ويفسر يوسف كرم كيف أن الوحدانية تلزم من البساطة ومن اللانهائية فلزومها من البساطة أولا فلأن الموجود بطبيعته وذاته موجود بهما غير متكثر ، وأما لزومها من اللانهائية فلاستحالة وجود لا متناهيات عدة من حيث أن اللامتناهى يستوعب كل شيء .

ويقدم يوسف كرم دليلا آخر على الوحدانية مفاده أن الكامل لا يحدث كاملا لأن المحدث ناقص بالضرورة من جهة ماهيته ومن جهة وجوده وذلك نظراً لأنه محدث . ثم عاد فعرض دليلا آخر مستفاداً من فلاسفة اليونان ويتضمن هذا الدليل أن المادة لا توجد بذاتها أزلا وأبدا لأنه ليس فيها ما يسوغ مثل هذا الوجود كما لا يمكن أن تكون المادة لا متناهية لأنها بحكم أنها مادية فهى متناهية سواء فى مجموعها أو فى أجزائها ولذلك فهى يجوز عليها التحليل والتركيب وغير ذلك .

ثانيا : صفات الفعل :

أ ـ العلم الالهى :

يذكر يوسف كرم أن أرسطو حاول تنزيه الله عن العلم بالموجودات حتى لا يضيف إلى الله احتواءه على الكثرة . ولكن هذا التنزيه يعد تعطيلا للذات الإلهية عن العلم بالجزئيات التى أوجدها ، وموجد الشيء عالم به لا محالة لأن علم الله بالأشياء علم العلة بالمعلول . ثم ينقد يوسف كرم موقف أفلوطين الذى زاد على أرسطو بأن سلب الله علمه بذاته أيضاً واعتقاداً منه أن ذلك يحدث ازدواجاً فى العالم والمعلوم الأمر الذى يؤدى أيضاً إلى الكثرة ، والله تعالى يعلم ذاته ويعلم كل ما سواه من حادثات بحسب وجود معانيها فيه .

ب — الارادة الالهية :

لما كان لله علم كانت له بالضرورة إرادة ، لأن العاقل مريد وتظهر الإرادة الإلهية بوضوح فى خلق الكون وتدبيره .

وقد استعان يوسف كرم ببعض ما ورد فى كتاب تهافت التهافت لابن رشد لبيان رأيه ، حيث ذكر أن المريد العاجز عاجز حتى عن الإرادة ولا يقال له مريد (١) . ولما كانت الإرادة فى ذاتها كمالا والله كامل حائز على جميع الكمالات كان بالضرورة مريداً لا عاجزاً وكان فى مقدوره أن يخلق الأشياء على غير ماهى عليه الآن ولكنه أرادها كذلك فأوجدها كما أرادها .

وقد قدم يوسف كرم رأياً فى العلاقة بين إرادة الله وإرادة الإنسان فالله يحرك إرادة الإنسان بأن يمنحها ميلها فتتحرك من تلقاء نفسها ، ولهـذا يوجد ثواب وعقاب لأنهما ينتفيان لو كانت الإرادة تتحرك من الله فقط ولا تتحرك من تلقاء نفسها .

ويعلل يوسف كرم ذلك بأن الفعل الواحد يمكن أن يصدر من فاعلين لا يتحدان فى الرتبة ويمتنع صدور هـذا الفعل من فاعلين فى رتبة واحدة والله يمنح الميل للإنسان وليس فى الميل قسر أو جـبر وعادة ما تكون الإمالة إلى الخير الجزئى فيختاره بنفسه .

ج — الخـلق :

وهى كلمة تعنى الإيجاد من العدم وهـذا المعنى لازم من برهان العلة الغائية حيث تبين أن منظم الكون موجده فهو يمضى إلى غايته بفعل هذه العلة وليس بفعل ترتيبه الظاهر . ويستبعد يوسف كرم نظرية صدور الموجودات عن ذات الله التى وردت عند أفلوطين وابن سينا لأن صدور الموجودات

---

(١) ابن رشد — تهافت التهافت ص ٩٠ ، ٩٤ .

صدوراً ضرورياً عن الله يجعل هـــذه الموجودات تحمل صفة الألوهية كالذات وهو محال . ولذلك ينقد يوسف كرم الفكرة القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لأنه لو صدرت عنه كثرة دلت على تكثر ذاته ، إذ أن الله تعالى لا يفعل بالطبع فقط ، بل بالإرادة أيضاً .

د ـ العنـــاية :

لما كان الله تعالى خالق الموجودات فهو يشملها بعنايته . والعناية تعنى الاحاطة والتدبير وحفظ الموجودات في وجودها الممنوح لهـــا بالخلق ، إذ لو كانت الموجودات تبقى موجودة بدون مدد من الله لكانت مستغنية عنه ولتحول وجودها إلى واجب لها ويستحيل أن يتحول الممكن الوجود إلى واجب الوجود حيث لا يحمل خصائص الوجوبية .

وينبهنا الأستاذ يوسف كرم بألا نفرق بين حفظ الموجودات والخلق لأنهما فعل واحد بعينه فلا فرق بين أن يحفظ الله موجوداته وأن يمنحها الوجود أصلا .

بطلان الأحادية :

تعرض يوسف كرم فى هـــذا الفصل (١) لآراء بعض المحدثين فى مسألة الوجود ومن بينهم هيجل الذى ذهب إلى القول بتغير الله وتطوره لأن معنى أنه لا محدود أنه لا متعين واللا تعين استبعاد لجميع أنحاء الوجود بحيث لا يوجد بأى حال . ويرد يوسف كرم على ذلك بأن الله ثابت كامل دائماً والموجود المتغير الصاعد من أسفل إلى أعلى لا يمكن أن يكون إلهاً سواء افترضناه شخصاً أو جملة .

ومن بين الآراء التى عرضها يوسف كرم أيضاً رأى الأحاديين فى اعتراضهم على الأديان المخالفة لهم مثال ذلك أن الجوهر عندهم موجوداً بذاته وأن الوجود بالذات خاصية الله فكل جوهر هو إلهى .

---

(١) الفصل الخامس من الباب الثانى ص ١٧١ وما بعدها .

ويجيب عليهم يوسف كرم بأنهم خلطوا بذلك بين الوجود فى الذات الذى هو تعريف الجوهر ، وخاصية كل جوهر تمييزاً له عن العرض الذى هو الوجود فى الغير ، وبين الوجود بالذات الذى هو خاصية الله — ثم يرد أيضاً على قولهم بأن الخصب الإلهى لا يظهر إلا بالخلق فيذهب إلى أن العالم ليس خصباً إلهياً لأنه أدنى من الله ولا يعــود على الله بخير ما لأنه عبارة عن خلق أو وجود متدفق من قبل الله لخــير العالم .

وهنالك اعتراض آخر من قبل الأحاديين أيضاً يذهبون فيه إلى أنه لو كان الله متمايزاً من العالم لكان العالم حداً له فلا يكون الله متناهياً — ويرد يوسف كرم على ذلك بقــوله إن هــذه النتيجة كانت تصح لو كان التمايز راجعاً إلى كمال للعالم دون الله أما وإن الله متمايزاً عن العالم بكمال ماديته فهذا أدعى إلى بطلان النتيجة .

والاعتراض الرابع يقولون فيه إن العالم نظام محكم ، جميع أجزائه مترابطة متناسقة ، فهو واحد كما أن الكائن الحى واحد رغم تعدد أجزائه وترابطها — ويرد يوسف كرم بأن هــذا التشبيه غير جائز لأن الوحدة نوعان جوهرية وعرضية . والجوهرية هى ذات الكائن ، أما العرضية فهى ارتباط كثرة من الجواهر وعدم انقسامها من جهــة هــذا الارتباط — إنها كثرة بالفعل ووحدة بالتركيب فالعالم واحد بوحدة عرضية قائمة فى تركيب أجزائه وواحد بوحدة جوهرية ضرورية له ، بينما الوحدة العرضية طارئة على الأجزاء ولا تنعدم الأجزاء بانعدامها .

والحقيقة أن المؤلف نقد هذه المذاهب نقداً محكماً استخدم فيه الجانبين العقلى والدينى وذهب إلى أنه من العبث التحدث عن الله فى الأحادية كما لو كان الله موجود فيها حقاً ومتشخصاً ، وأن هــذا المذهب صورة علمية للإلحاد .

حل اشكالات فى الصفات (١) :

هذا الفصل فى كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة أفرده يوسف كرم لتقديم إيضاحات عن صفات الله وكيف توجد فى الله ، واعتبر أن صفات الذات هى الموجود نفسه إما مع إضافات بمعنى أن الله جوهر ، أو مع سلب بمعنى أن نقـــول الله واحد . أما صفات الفعل فعلى الرغم من أنها تبدو متباينة غير أن التباين ليس عينى كما هو فى عقلنا وإلا أدخلنا الكثرة على الذات الإلهية بل هـــو ذهنى مع الفارق بينه وبين سائر الذهنيات وهو أنه يعتمد على أساس عينى هو الكمال الإلهى وهذا الكمال يستوعب الوجود — ثم يذهب إلى أن الصفات الإلهية لما كانت غير متناهية فإنها تتضمن بعضها بعضا وتندمج فى النهاية ولكنه وضع صفة رئيسية لهـــذه الصفات وجعلها صفة «القيومية» أى قيام الموجود بذاته أو وجوب الوجود وهو بذلك قد عارض الفكرة التى كانت سائدة عند فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو من تقـــديم العقل على سائر الكمالات لأن العقل روحانى صرف . والحقيقة أن يوسف كرم رغم إيمانه بدور العقل أيضاً إلا أنه اعتبره حالا للوجود فيجب أن يتأخر عنه لأنه قبل التعقل يجب أن يوجد المتعقل وهذه هى «القيومية» .

بين التشاؤم والتفاؤل (٢) :

هذا هو الفصل الأخـــير فى كتاب الأســـتاذ يوسف كرم والذى أفرده للبحث فى مسألة الشر وذهب إلى أنه لا ذات للشر بل هو إما عدم جوهر ، وإما عدم صلاح جوهر وعلى هـــذا فهو لا يؤثر لذاته ، ولذلك يمكن استبعاد ما سماه ليبنتز بالشر الميتافيزيقى الذى أراد به حرمان المخلوق من كمالات كثيرة بسبب تناهى طبيعته واقتصارها على بعض العناصر .

وقد عرض يوسف كرم فى هـــذا الفصل لأنواع الشر فبجانب الشر

(١) الفصل السادس من الباب الثانى ص ١٧٧ وما بعدها .

(١) الفصل السابع من الباب الثانى ص ٩٨٢ وما بعدها .

الميتافيزيقى هناك الشر الفيزيقى الذى هو الألم الجسمانى والشعور ويعتبر الحامى للحياة البدنية لأنه ينبهنا إلى كل خطر وهو يدفع بنا إلى محاولة التخلص منه فيقودنا إلى ابتكارات وبحوث ترتقى بنا . كذلك اعتبر يوسف كرم أن الموت الذى نراه ألماً ما هو إلا انتقال إلى حـــياة جديدة سعيدة إذا كنا صالحين . ثم أوضح معنى النوع الثالث وهو الشر الخلقى وقال عنه إنه أكثرها خطورة لأنه نابع من حرية الإنسان .

والحقيقة أن يوسف كرم استطاع فى كتابه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » أن يقـــدم عرضاً متكاملا لها ، كما حلل مذاهب القدماء والمحدثين ، بحيث قدم لنا خلاصة مذاهبهم وأفكارهم ، وقام بالرد على بعضها كما أنه حاول تقريب العقل من الوجدان الدينى وهـــذا ظهر بوضوح فى فصوله الأخيرة فى الإلهيات وهو إن كان قد تأثر بمذهب أرسطو العقلانى إلى حد ما إلا أن تأثره الأوضح كان بفلسفة توما الأكوينى . وجدير بالذكر أن توما الأكوينى كان بدوره متأثراً بأرسطو ولهـــذا فقد جاءت آراء يوسف كرم مزيجاً من الفلسفة والدين بمعالجة جديدة ومن هنا فإنه يكون توماويا جديداً ، كما يمكن اعتبار مدرسته الفلسفية ، مدرسة التوماوية الجديدة .

القسم الثاني

دراسات مهداة اليه

دور الدين والأخـلاق

فى بنـاء الثقـافة فى مصر المعـاصرة

بقـلم

د . توفيق الطـويل

استاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

دور الدين والأخـلاق

فى بنـاء الثقـافة فى مصر المعـاصرة

تمهيد فى تفسير العنوان — دور الدين فى ثقافة العصر (أ) ضرورة الدين للفرد وللمجتمع — (ب) ضرورة الدين فى نظر الملحدين — ديفيد هيوم والدين الطبيعى — أوجيست كونت والديانة الإنسانية — وليم جيمس والديانة الإنسانية من دلالات الثقافة فى الدين الإسلامى — معوقات الاهتمام بالثقافة الإسلامية فلسفة الأخلاق مصدراً للثقافة فى مصر المعاصرة — تفنيد الاعتراضات الموجهة إلى فلسفة الأخلاق : (ا) تعارض مبادئها مع مبادىء الإسلام (ب) الخلاف بين فلاسفة الأخلاق فى وجهات النظر ، مع اتجاه اللا أخلاقيين منهم إلى هدم قواعـدها (ج) إن بعضهم ينادون باللـذة غاية للحياة ومعياراً للأحـكام الخلقية — توصيات

تمهيد فى تفسير العنوان :

يقتضينا منهج البحث أن نحدد — ونحن فى مستهل حديثنا — مفهوم الألفاظ الأساسية فى عنوان موضوعنا .

للدين تعريفات شتى سبق إليها المفكرون والعلماء ورجال الدين ... وليس فى نيتنا أن نخوض فى متاهاتها ، وحسبنا أن نقـول إن الدين فى مصر المعاصرة هو الإسلام أولا والمسيحية ثانياً (١) وبالتالى لا نرى ما يدعو إلى تعريف كل منهما مكتفين بما يعرفه القـارىء منهما ، وما يرد عنهما متنـاثراً فى حديثنا التالى .

أما عن الأخـلاق فالمراد بها فلسفة الأخلاق فى مختلف مذاهبها ، لأن ما عداها يضمه الدين كما سنعرف فيما يلى من حديث .

---

(١) كان اليهود فى مصر قلة ، ولم يكن لهم عامة أثر فى ثقافة مصر ، وقد طردت مصر اليهود بعد العدوان الثلاثى على بور سعيد فى عام ١٩٥٦ .

وأما عن الثقافة فيراد بها «كل ما يتضمن استنارة للذهن وتهذيباً للذوق وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد والمجتمع ، وتشمل المعتقدات والمعارف والفن والأخلاق ، وجميع القدرات التى يسهم بها الفرد فى مجتمعه ، ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية ، ولكل جيل ثقافته التى استمدها من الماضى وأضاف إليها ما فى الحاضر ، وهى عنوان المجتمعات البشرية ، وهى ذات طابع فردى ، وتنصب عادة على الجوانب الفكرية والروحية ، وتفترق عن الحضارة التى تكون ذات طابع اجتماعى مادى ... وإن كان الاستعمال المعاصر يكاد يسوى بينهما » — كما ورد فى المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية — وعن الثقافة تنشأ عند الفرد رؤية خاصة يرى بها الكون ويفسر بها مشاكل الحياة .

أما مصر المعاصرة فنعنى بها مصر القرن العشرين ، مع أن ما يقال عن دور الدين والأخلاق فى بناء الثقافة يتجاوز فى الأغلب والأعم — مصر المعاصرة وينسحب عامة على أى مجتمع فى أى عصر من عصور التاريخ .

دور الدين فى ثقافة العصر

(أ) ضرورة الدين للفرد وللمجتمع :

يشهد استقراء التاريخ من قديم الزمان بأن الشعوب لا تحيا بغير دين تعتنقه ، وفى صميم الدين — أى دين — ثقافة لا غنى عنها للشعب الذى يدين به ، ومن الضلال أن يظن ظان بأن من الممكن بناء ثقافة لشعب من الشعوب تخلو من الثقافة الدينية وثقافة الإنسان تتمثل فى نظرته إلى الحياة ومشاكلها .

(ب) ضرورة الدين فى نظر الملحدين (من الحكام والمفكرين) :

ويكفى دليلا على أهمية الدين فى ذلك المجال أن أكدتها طائفتان من الزنادقة والشكارة : طائفة الملحدين من الحكام السياسيين ، وطائفة اللادينيين من المفكرين والفلاسفة ، فأما عن الطائفة الأولى فاستقراء التاريخ يشهد بأن الحاكم اللادينى الذكى قد أدرك من قديم الزمان أن استقامة مواطنيه

واستتباب الأمن فى بلاده يكفله إيمانهم بالدين والتزامهم بتعاليمه أكثر مما تكفله شرطة الأمن ، بالنا ما يلفت يقظتهم وإخلاصهم فى مراقبة المجرمين والجانحين إلى العبث بالأمن والإضرار بأقرانهم ، فالمجرم يتوخى إخفاء جريمته عن الشرطة والناس أجمعين ، وإن فشل فى ذلك عابث نجح فى ذلك عشرات ..... أما المؤمن بدينه فيستجيب لتعاليمه التى تقضى باستقامة السلوك والانصراف عن كل ما يؤذى الناس ويضر بمصالحهم ، وهو يعلم أن الله يعلم السر وما يخفى ، فيتحاشى النزوع إلى ارتكابه الجريمة مخافة الله وعقابه يوم الحساب .... وأنا شخصياً من أصل ريفى ، عرفت منذ صغرى أن من أتى فى قريتنا عملا يتنافى مع قوانين الدولة أو شريعة الدين يزعجه أن يطلب إليه أحد أن يقسم على كتاب الله أنه برىء .... اعتقاداً منه بأن هذا القسم كفيل بأن يهدم حياته ويؤذى من يعول ....

من قديم الزمان كان الحاكم السياسى الذكى إذا لم يؤمن بالدين ولم يحفل بتعاليمه ، يحرص فى العادة على نشر الدين بين رعاياه ، ويزيد فيتظاهر بالتمسك بشعائره أمام مواطنيه حتى يكون قدوة لهم جميعاً .... وقد سبق إلى تأكيد هذه الملاحظة مكيافيللى — ١٥٢٧ .

وأما طائفة الملحدين من المفكرين والفلاسفة فقد كانوا إذا عرضوا للدين وهم ينكرونه — أكدوا ضرورته للفرد وأهميته للمجتمع ، كانوا عادة ينكرون الوحى الإلهى ويعتقدون أن الدين ظاهرة اجتماعية نشأت — كغيرها من الظواهر الاجتماعية — متى اجتمعت طائفة من الناس فى أى ركن من أركان الأرض ، وفى أى عصر من عصور التاريخ ، فنجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض ، تلك الظاهرة التى أصبحت ديناً يعتنقونه ، وتورث بعدهم جيلا بعد جيل .. ؟ وبالرغم من هـــذا التفسير الذى ذهبوا إليه كانوا يرون الدين ضرورياً للمجتمع — أى مجتمع — وللأفراد الذين ينتمون إليه ، ومن هذا المنطلق لم يكتفوا بإنكار الدين المنزل بوحى إلهى ، وإنما أنشأوا هم أدياناً سموها حيناً بالدين

الطبيعى ، وحينا بالديانة الإنسانية ، ولا بأس من أن اشير إلى نموذجين من هؤلاء :

ديفيد هيوم — ١٦٧٧ D, Hume والدين الطبيعى :

عرض للدين الطبيعى فى كتابين أولهما : محاورات فى الدين الطبيعى ، وثانيهما التاريخ الطبيعى للدين ، وفيهما أثار الشك فى إمكان التدليل على وجود الله أو الحياة الآخرة ، متأثراً فى ذلك بمعاصريه من الفلاسفة الفرنسيين والإنجليز فى الدين الطبيعى — إبان القرن الثامن عشر — فالدين الموصى به من عند الله ينقلنا إلى مجال يتجاوز حدود التجربة وحدود العقل ، وهما قوام العلم ، وحسبنا فى التدليل على الدين أن نظام الكون يشهد بوجود عقل مدبر .

اوجيست كونت — ١٨٥٧ A, Comte والديانة الانسانية :

هو إمام الفلسفة الوضعية Positivism وهو يرى أن المجتمع فى حاجة ماسة إلى مجموعة منظمة من العقائد تكون موضوع اتفاق بين أفراد المجتمع جميعاً ، ولا يتيسر هذا إلا بإلغاء الأديان القائمة وصهرها فى دين جديد ، هو فى نظره الدين الواقعى الوضعى الجديد ، الذى يتمثل فى عبادة الإنسانية من حيث هى فكرة تحل مكان الله فى الديانات المنزلة ..... وقد رسم كونت للديانة الإنسانية طقوساً ونظما ينبغى أن يتجه إليها الجنس البشرى لعبادتها لأنها « الكائن العظيم ونحن أعضاؤه ؟؟ وبهذه الديانة تتحقق وحدة دينية فى البشرية كلها ، وعندئذ يتلاشى الشر وتختفى المنازعات والحروب وتعيش الأجناس البشرية الثلاثة : الأبيض وتمثل الذكاء ، والأصفر ويمثل العمل ،

والأسود ويمثل العاطفة ، تعيش هذه الأجناس فى عصر دينى ذهبى» (١) فى الديانة الإنسانية أتباع فى فرنسا وانجلترا والسويد والأمريكيتين .

وليم جيمس – ١٩١٠ W. James والديانة الانسانية :

بشر بدين الإنسانيـــة كثـــيرون ، حسبنا أن نذكر منهـــم وليم جيمس – ١٩١٠ أكبر أعلام الفلسفة العملية (البرجماتية Pragmatism فى أمريكا) حقيقة أنه يؤمن بإله ، ولكن الله عنده ليس اله الأديان المنزلة ، إنه يتجاهل الدين السماوى ويبشر بالديانة الإنسانية ، وهى عنده تعلو فى الدرجة وتسمو فى المعنى على الديانات الفائقة للطبيعة ، وقد استند إلى التجربة للتوصل إلى نتائج تشهد بقيمة الدين وحقيقته ، وقد استدعى لإلقاء محاضرات عن الدين الطبيعى فى جامعة أدنبره عام ١٩٠١ ، ١٩٠٢ وفيها اعتبر الظاهرة الدينية ظاهرة مرضية عصابية يهتم بها علم النفس المرضى وجردها من كل قيمة ، ورأى أن الصوفية والقديسيين تبدو أعراض عصابية تتمثل فى إيحاءاتهم وعباراتهم ، فهم مخرفون جانحون ، ومعيارنا للحكم على الدين هو التجربة التى تكشف عن تأثيره فى تحقيق سعادتنا والدوافع التى تحملنا على العمل ، ولا شك فى أثر الدين فى سلوك الإنسان وتقـــدم المجتمع ، فالمهم فى الدين نتائجه وآثاره فى حياة الفرد وســيرة المجتمع ... ولا غرابة فى هـــذا اذا نظرنا إليـــه فى ضوء الفلسفة البرجماتية التى كانت فى جوهرها نظرية فى ماهية الحق ومنهجا لإقرار الحقيقة واتفاق الرأى بصددها ، فالحقيقة عندهم اختراع شىء جديد وليس اكتشاف شىء موجود، ومقياس صوابها يبدو فى

---

(١) قال نقاده ان الدين كأى نظام اجتماعى لا يضعه أفراد بالاتفاق ، وإنما ينشأ تلقائياً من طبيعة الحياة ووفاقاً لرغبات العقل الجمعى (وهو جملة العقول الفردية فى مجتمع ما لكنه يؤلف كلا مغايرا لها ، وهكذا يرى كونت أن الإنسانية تتمثل فى مجموعة من الأبطال والعظماء والعقلاء الذين أسدوا إلى الإنسانية أجل الخدمات ، فاستحقوا من أجل ذلك التقدير والإعجاب ، فينتهى الدين الجديد الذى مسخ المسيحية إلى إحياء ذكرى العظماء الذين أدوا إلى الإنسانية أجل الخدمات ...

مدى نفعها فى دنيا العمل ، ووظيفة العقل وضع الخطط التى تمكننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لمصلحة الإنسان ، والدين الصحيح هو الذى يسلم إلى التفاؤل ، دين الخير للمجتمع ، ومن الخطأ مع هـذا أن نقيم الدين على أساس عقلى وندرسه دراسة موضوعية ، فإن المهم أثره فى حياة صاحبه .

وفى ضوء هذا كله نرى أن الملحدين من المفكرين واللادينيين من الحكام السياسيين كانوا يرون أن الدين ضرورى للمجتمع — أى مجتمع — وأفراده الذين ينتمون إليه ، ومن هذا المنطق لم يكتفوا بإنكار الأديان المنزلة بوحى إلهى ، بل اخترعوا أدياناً أوجبوا على الناس اعتناقها ، لأنها تحتوى على ثقافة لا غنى عنها لحياة الفرد ومسيرة المجتمع .

فى دلالات الثقافة فى الدين الاسلامى :

منذ منتصف القرن الثانى للهجرة — منتصف الثامن للميلاد ، وفى مطلع العصر العباسى أقبل المسلمون على العلم وجدوا فى طلبه ، وكانت بداية هذه الصحوة العلمية حركة ترجمة واسعة النطاق نقل فيها المسلمون إلى اللغة العربية تراث الأمم ذات الحضارات القديمة ، وفى مقدمتها فارس والهند واليونان ، وتفاعل التراث الأجنبى الدخيل مع التراث الإسـلامى الأصيل ، فكان التجديد والأصالة والابتكار ، فى عصر الإسـلام الذهبى الذى امتد قروناً طوالاً وذلك فى وقت غطت فيه أوربا فى نوم عميق فكان أظهر ما يميزها ما شاع فيها من جهالة وتخلف ، ولم تكن أمريكا قد اكتشفت بعد فكانت بلاد العرب فى مشرقها ومغربها الإسلاميين المنارة الوحيدة التى تشع النور وتذيع العلم فى العالم كله ، ولهـذا اتجهت أوربا إلى المغرب العربى الإسلامى وأخذت تنقل عنه تراثه العلمى الحضارى فى حركتين من حركات الترجمة المعروفة (١) وخلف المسلمون عصرهم الذهبى تراثاً علمياً فلسفياً

(١) نقلت أوربا التراث العربى الإسلامى إلى لغتها العلمية (اللاتينية) فى حركة ترجمة فى صقلية — وهى تحت الحكم العربى — إبان النصف الأخير من القرن الحادى عشر واستمرت قرناً من الزمان وقد كان أول رائد لهـا هو قسطنطين الأفريقى + ١٠٨٧ وكانت حركة الترجمة الثانية فى أسبانيا ، وكانت أوسع نطاقاً وأكثر شمولا ، بدأت فى النصف الأول من =

ضخماً كان من الخصوبة والتنوع والأصالة ما لفت إليه جمهرة المستشرقين ، وبدا هذا فى الرياضيات وفنون العمارة والتشريع ومذاهبه والتنظيم الاجتماعى المستمد من الشريعة والموسيقى العربية ونظم التجارة والرحلات وفى مجالات الجغرافيا والتاريخ والفلسفة وغيرها ، والمعروف أن هذه المجالات — ولا سيما ما كان منها فى العلوم الفيزيقية قد أدركتها بعد عصر المسلمين تطورات ارتقت بها كثيراً ، لكن المنصفين من الباحثين الغربيين — والمستشرقين منهم — يجاهرون بأن الكثير منها فى صورته الإسلامية القديمة غزير النفع فى تثقيف المواطنين فى مصر المعاصرة وغيرها ، فهو إلى جانب أنه تراثهم القديم الذى لا يستقيم حاضرهم ومستقبلهم بغير الإلمام به واستيعاب كنوزه ، قد سبق المسلمون فى عصورهم الوسطى بهذا التراث زمانهم بعصور طوال .

فإذا عرضنا إلى موقف الإسلام من القيم الإنسانية قلنا مع الدكتور إبراهيم مدكور فى كتابه القيم « فى الفكر الإسلامى » إن قديم الإسلام حى وجديد باطراد ، وأصوله ومبادئه صالحة لكل زمان ومكان ، فقد أقر الإسلام حقوق الانسان المهدرة فى قرننا العشرين ، وسبق بذلك القرن الثامن عشر الذى يعدونه قرن حقوق الإنسان ، فقد أيدها الإسلام ومكن لها وجعل منها ديناً ودنيا ، وأقامها على دعائم أخلاقية وروحية تسمو كثيراً على ما جاء به ميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ وحقوق الإنسان التى تفاخر الحضارة الغربية بالكشف عنها ، قد أقرها الإسلام منذ أربعة عشر قرناً ، وهى حرية الاعتقاد وحرية الرأى والتعبير ، وحرية العمل وحرية التعلم وحرية التملك والتصرف ، وفى آيات الكتاب البينات شواهد ناطقة بذلك ، وقد حرص الإسلام حماية النفس البشرية وتقديسها مع أنها

= القرن الثانى عشر وامتدت بضعة قرون من الزمان ، وكان رائدها ريمولد Raymond رئيس أساقفة طليطلة فكان الفضل فى نقل التراث العربى الإسلامى إلى أوربا إلى رجل من كبار قساوسة الكنيسة التى كانت فى ذلك الوقت تشعل نار الحروب الصليبية لتسحق الإسلام والمسلمين باسم المسيحية — دين الحب والتسامح .

اليوم مهدرة ساعدت : الحروب العالمية والإقليمية على الاستخفاف بها ، كما قرر الدين حقوق المرأة وبشر بالتسامح الديني ، ودعا إلى المعاملة الكريمة للمؤمنين من أهل الكتاب ، وانفتح على الأمم ذات الحضارات القديمة — كما تشهد حركة الترجمة فى العصر العباسي ، ونفر الناس من التمييز العنصرى .. وسبق بذلك كل التشريعات والمواثيق الحديثة ، وحقق آمال البشرية وتمنياتها فى عصرنا الحاضر وما بعده ... « والإسلام دين وحضارة ، تعاليم وسلوك ، عقيدة وفلسفة ، وأساس حضارته الأخوة الإسلامية ، فلا تفرقة لحسب أو نسب ، ولا لجنس أو لون » ... أخوة كالتى دعا إليه الرواقية من قبل ، ونريد اليوم أن نستعيدها فى ثوب المواطن العالمى « ... إن عصر التكنولوجيا الذى نعيش فيه لا يعتد إلا بالجهاز والآلة وربما ضحى فى سبيلهما بحرية الإنسان وكرامته » ... والقيم الإنسانية وهى تراث الماضى وصنع الأجيال المتعاقبة لم تسلم من عدوان الزمان عليها ، ولكن الإسلام يخاطب الإنسان ويوجه إليه الرسالة ، وقد دعا الإسلام إلى حرية الرأى والفكر ، وخلص الفعل من سلطان الماضى وتحكم الآباء ، واستعباد العرف والتقاليد ، وحكم المسلمون عقولهم فيما صادفوا من شئون الدين والدنيا مما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، وكان للاجتهاد بالرأى أنصار ومؤيدون يشرفون على هديه ويفنون فى ضوئه ... ومن الرأى « الاستحسان والاستصلاح » أو المصالح المرسلة التى تقضى بأن توزن الأمور بميزان المصلحة العامة .. وتتمثل تلك الحرية فى المدارس الفلسفية والعلمية ، فأخذ علماء الإسلام بالملاحظة والتجربة ، وأنشأوا المعامل ليجروا فيها مختلف التجارب ، وأقاموا المراصد ليتتبعوا سير الكواكب ويقفوا على حركات النجوم ، وعلى أساس هذه الحرية قامت النهضة العلمية الإسلامية التى امتدت آثارها إلى علماء أوربا .

وطغت الحروب العالمية على القيم الإنسانية وكادت المادية أن تودى بها ، واهتم الإسلام بهذه القيم ولبه إليها الأذهان ، وفى مقدمة هذه القيم : تكريم الإنسان وحقن دمه ، ونصرة الضعيف وتحرير الرقيق ، فقد كان الرق نظاماً شائعاً فى العالم بأسره قبل الإسلام ، شاع عند اليونان والرومان

وعرب الجاهلية ، ولكن الإسلام قد أوجب حسن معاملة الرقيق ، وحبب فى العتق وجعله كفارة كثير من الجرائم ، مع أننا لانزال ونحن فى القرن العشرين نعانى من ويلات التفرقة الجنسية والعنصرية حتى فى أرقى الدول حضارة ... ؟ كما أقر الإسلام حقوق المرأة فسوى بينها وبين الرجل تسوية تكاد أن تكون تامة ، وبدأ هـذا فى التعليم والإفتاء فى بعض المسائل الدينية ، والمساهمة فى الشئون العامة ولم يكن الحجاب من تقاليد العرب فى الجاهلية ولا من طقوس الإسلام الدينية ، وإنما هو عرف استمسكت به بعض الشعوب التى اعتنقت الإسلام .

كما أقر الإسلام الأخوة والعدالة والمساواة ، فسبق بهذا الثورة الفرنسية بقرون طوال كما أقر الإسلام مبدأ الشورى ، وإجماع أهل الحل والعقد مصدر من مصادر التشريع فى الإسلام ، وذلك عند افتقار النص والسابقة التى يقاس عليها ..... وهـكذا كان موقف الإسلام من القيم الإنسانيـة منذ أربعة عشر قرناً من الزمان .

والإيمان بهذه القيم الإنسانية فى طابعها الأخلاقى الروحى ، ثقافة عالية لا غنى عنها لكل إنسان متحضر ، فى مصر المعاصرة ، وفى غـيرها من أقطار الأرض ، لأن الإسلام خطاب موجه إلى الإنسان بما هـو إنسان ، ذلك هو الإسلام باعتباره ثقافة لكل إنسان تتحول عند المؤمنين بها إلى سلوك فى حياتهم العملية ، وهـذا هو أكبر مميـزاتها ، ووجه الخطورة فى اعتناقها .

هذا هو الإسلام من زاوية الثقافة ، ولكن بعض المثقفين لا يحملون له التقدير الذى ينبغى أن يكون له ، بسبب معوقات خارجة عن الدين نفسه :

معوقات الاهتمام بالثقافة الاسلامية :

استخفاف بعض المثقفين بالثقـافة الدينية الإسلامية فى مصر المعاصرة مرده إلى أمور لا شأن لهـا بالإسلام نفسه ، أولهـا جهل الكثيرين من المثقفين بحقيقة الإسلام وأسرار تعاليمه. أما الموجة الدينية التى تجتاح اليوم

شبابنا ' مصر فمردها إلى صحوة دينية مباركة ، ولكنها تبدو فى الكثير من حالاتها اهتماما بالطقوس والشعائر دون الوقوف على جوهر الدين واستيعاب تعاليمه ، وإذا سألت المتشددين فى الدين عما قرأوا وعن مدى إلمامهم بحقيقة الدين ، هالك الأمر وأذهلك البون الشاسع بين ظاهرهم وباطنهم ... ! فبعضهم لم يقرأ شيئاً ذا بال . ومن قرأ منهم شيئاً كانت قراءاته فى مصادر لا يحسن أهلها فهم الدين والوقوف على حقيقته .

يزيد من هـذا أن بعض القائمين بأمر الدين وشعائره قد تحللوا فى حياتهم من أبسط تعاليمه ، وانكشف للناس ضلال سلوكهم ... فمن هذه الأحداث أن وزير الأوقاف قد أعلن فى الصحف أنه اكتشف أن بعض أئمة المساجد الكبيرة وخـدمتها يوزعون على أنفسهم أكثر ما يجدون فى صندوق الزكاة فى المساجد من مال ، فيخص الواحد منهم آلافاً من الجنيهات فى كل شهر ... ودعا وزير للأوقاف أئمة المساجد إلى عشاء فى هيلتون وسدد الحساب من زكاة صندوق المساجد .. ، وزار داعية للإسلام كان وزيراً للأوقاف مسجداً عصر يوم ، فوجد إمام المسجد قد كتب فى سجل المسجد أنه أم بالمصلين صلاة المغرب والعشاء ولم تكن قد حلت بعد ... ؟ وهـذا وغيره كثير قد يحـدث فى حياتنا المصرية الراهنة ، ولكن وقوعه على أيدى رجال الدين والقائمين على تنفيذ شعائره يثير اشمئزاز الكثيرين ، واستخفاف المثقفين ونفورهم من الثقافة الدينية ، والدين من ذلك برىء .

يزيد من هـذا جمود رجال الدين وعدم تطوير نظرتهم إلى الإسلام بحيث تساير حياتنا المعاصرة ، فيجمد الدين فى رؤسهم وعلى أقلامهم وألسنتهم فى وقت يتطور فيه العلم بأجهزته الحديثة تطوراً رهيباً ، وهـذه هى كارثة الإنسانية — فيما لاحظ الأستاذ توفيق الحكيم من قبل — فالعلم يتحرك بتجديد أساليبه ، وطرق البحث التجريبى التى توصل إليها العلم التطبيقى — أى التكنولوجيا التى غيرت وجه الحياة البشرية ، بإلغاء المسافات بالطائرات ومراكب الفضاء ، وحسنت من أدوات الحروب ونقلتها من

السيوف والرماح إلى الصواريخ والنوويات ، ويسرت الحياة اليومية للأفراد بالأجهزة فكانت آلات التبريد والتدفئة مع تزويد الناس بالراديو والتليفزيون والثلاجة والغسالة والطيارة وغيرها ممـا يسر حياة الناس وشكلها على الأرض فى صورة جديدة ... وكلها تتحرك وتتغير فى نطاق الوجود الأرضى والكيان المادى ... أما الدين — فى مصر المعاصرة وغيرها من بلاد الإسلام — فإن أئمة الدين لا يزالون يستخدمون فى توصيل نوره السماوى إلى قلوب الناس نفس الأساليب التى كانت تستخدم قديماً فى عهد السيوف والرماح ... ! وكان من الممكن أن يتطور فهم الدين بقراءة كتبه المقدسة قراءة تلائم الحياة الجـديدة ، وتفسر آياته تفسيراً متطوراً متجدداً مع حياة الناس ، ولكن رجـال الدين يجـدون دائماً ما يصدهم عن الحركة ويمنعهم من التجديد المساير لتطورات الحياة .

ومن دوافع السلبية فى موقف المثقفين فى مصر المعاصرة من الثقافة الدينية أن رجال الدين فى مصر المعاصرة قد أصدروا حديثاً فتاوى دينية تبدو متخلفة عن النصوص الدينية ، متعارضة مع روح العلم ، متنافية مع منطق العقل وما نظن أننا فى حاجة للإستشهاد بفتاوى فالقارىء يعرف الصارخ ممـا قرأة عنها .

ومن أسف شديد أن كثيرين من الناس يشيعون هذا الهذر ويعزونه إلى الإسلام وليس إلى صاحبه ... وما من شك عندى فى أن هذا كان من العوامل التى باعدت بين الثقافة الدينية الصحيحة وكثيرين من المثقفين فى مصر المعاصرة ، وزاد من هـذا انبهارهم بالتقـدم العلمى المطرد ، وفتوحاته التكنولوجية التى يسرت الحياة اليومية للناس .

ويزيد تشويه صورة الإسلام فى أذهان الناس عامة والمثقفين خاصة ما يبدو من خلط بين تدهور أحوال المسلمين وحقيقة المبادىء الإسلامية ، ورحم الله الإمام محمد عبده الذى قال إنه زار بلاداً إسلامية ليس فيها مسلمون ، وبلاداً غير إسلامية أهلها مسلمون (أوربا بدت فى رأيه يسير أهلها على

مبادىء الإسلام وهم غير مسلمين ، كما زار بلاداً إسلامية أهلها من المسلمين يتنافى سلوكهم العملى مع مبادىء الإسلام ..) كما يزيد الأمر تشوشا فى أذهان الناس الخلط بين الإسلام والسياسة التى تنتهجها أكثر الدول الإسلامية ... وذلك بالإضافة إلى الفرقة بين دول العالم الإسلامى وافتقارها إلى التعارف والتآلف بعضها مع بعض ، فصغار تلاميذها يعرفون عن تاريخ أوربا أكثر مما يعرفون عن تاريخ الإسلام وشعوبه ، بل إن الحياة المادية الطاحنة التى يعيشها — فى مصر المعاصرة خاصة — وإلحاح متطلبات الحياة اليومية وصعوبتها قد هبطت بمتطلبات التثقيف عامة والتثقيف الدينى — بوجه أخص — إلى مرتبة دنيا ».

هذه هى بعض المعوقات التى تحد من تقدير المثقف للثقافة الإسلامية فى مصر المعاصرة ، وهـذا إلى جانب الذعر الذى ينتاب الكثيرين من المتدينين بسبب ماسموه بالغزو الثقافى الهابط علينا من أوربا وأمريكا ...! وليس أدل على سوء الفهم عند أصحاب هذه القضية من مقال فى جريدة الأخبار لأحد محرريها (٨٦/١/٢٤) يقول فيه إن الغزو الفكرى يتمثل فى الدعاية لمذاهب الغرب ... « والترويج لموبقات الاستمتاعية فى الخمر والمخدرات ، وفى الشذوذ الجنسى وما يتبعه من الشهوات والنزوات ، بهذا التخطيط الهدام الذى تتساقط فيه دعائم الاقتصاد وتنهار الأسرة ويتشبث الأطفال والشباب الأبرياء ... كما يجرى نظير ذلك فى بلاد الاستعمار القـديم والجـديد شرقاً وغربا ... » هذه عقلية الداعين لمقاومة الغزو الثقافى ، وهـذا هو مدى فهمهم لمفهومه .. إن مناقشة هؤلاء فيما يزعمون عن جهل هى مضيعة للوقت وامتهان للعقل . وأغرب مافى حماستهم فى مقاومة ذلك الغزو أنهم ينسون أن العالم الإسلامى قد انفتح على العالم الوثنى المتحضر منذ القرن الثانى للهجرة ونقل تراثه فى الفلسفة والعلم إلى لغة القرآن التى استوعبت المنقول إليها من فلسفة وعلم ثقافة ، واستقبل المسلمون منذ مطلع العصر العباسى تراث الوثنيين الذين سبقوهم فى مضمار التقدم الحضارى ، وتفاعل التراث الوثنى الوافد مع التراث الإسلامى الأصيل ، فنشأ تراث إسلامى يتميز بالجدة

والأصالة والابتكار ، وكان هـذا عصر الإسلام الذهبى ... والعالم الإسلامى اليوم — ومصر المعاصرة فى مقـدمة بلاده — أحوج ما يكون اليوم إلى دم جديد يمده بالحركة ويساعده على إحياء مواته .. ليت الذين يحاربون الغزو الثقافى يقولون لمن ينقلونه إلينا : توخوا فيما تنقلونه إلينا من ثقافات الغرب ما يلائم قيمنا ، ثم انقلوا منه ما تشاؤن . ذلك هو الإسلام فى جانبه الثقافى المستمد من حقيقة تعاليمه ومبادئه ، وهـذه هى معوقات إيمان المثقفين به ومدى انتفاعهم بمضمون الثقافة التى يتضمنها ، وذلك هو طريقنا إلى إحياء تراثه وبعث الحياة فى مضامينه ، ومصر المعاصرة خليقة بأن تفيد ثقافياً من تعاليمه ومبادئه لو قدر لهـا أن تقف عندها وتستوعب كنوزها .

ولكن حديثنا عن الأخلاقيات المتضمنة فى ديننا الإسلامى ، لا يمنع من أن نقول إن : فلسفة الأخلاق بمختلف مذاهبها ثروة ثقافية تفتقر إليها مصر المعاصرة ، فلنقف عند ذلك قليلا .

فلسفة الاخلاق مصدرا للثقافة فى مصر المعاصرة :

الجانب الأخلاقى الروحى عنصر ضرورى فى تثقيف الإنسان حيثما كان ، ومن هذا المنطلق اقتضانا الأمر أن نتحدث عن الدين وتعاليمه كمصدر ثقافى لا غنى عنه للإنسان ، وتم الكلام فى هـذا الصدد عن فلسفة الأخلاق وتأثير مذاهبها فى تثقيف المواطن فى عصرنا الحاضر . الأصل فى فلسفة الأخلاق أن وظيفتها — عند المثاليين العقليين — هى وضع مثل أعلا أو مبدأ إنسانى ينبغى أن يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى بما هو إنسانى — أى غير مرتبط بزمان أو مكان ، ولا مقيد بظروف وأحوال . وعلى سبيل المثال نقول إن « كانط » — ١٨٠٤ E. Kant حين صور مثله الأعلى فى مبدأ الواجب ، جعله خطاباً موجهاً لكل إنسان فى كل زمان ومكان ، إن مبدأه ملائم لأسمى جانب فى طبائع البشر ، وهو الجانب العاقل الذى يتساوى فيه جميـع الناس دون استثناء ، ولهـذا حرم على الإنسان أن يستثنى نفسه من القانون الأخلاقى تحت أى ظرف من الظروف ، وإن كان أصحاب المثالية المعتدلة —

من تلاميذه— قد أباحوا الاستثناء بشروط تمنع الفوضى فى حياة الإنسان ، فالإنسان لا يكسر القاعدة الخلقية إلا من أجل قاعدة أسمى وأنبــل — كمن يبيح لنفسه الكذب إنقاذاً لحياة أمة فى حرب أو مواطن هارب من مجرم يريد أن يفتك به .

ولكن الفلاسفة الطبيعيين من الحسيين والتجريبيين قد رفضوا القــول بوجود مبادئ إنسانية تصدق فى كل زمان ومكان ، وقالوا إن الطبيعة البشرية ليست واحدة فى الناس جميعاً ، وأن الضمير الأخلاقى ليس واحداً عند الناس فى كل مكان وكل زمان ، بدليل أن استقراء التاريخ يشهد بأن أحكام الضمير على الفعل الإنسانى الواحد تتغير من مكان إلى مكان وفى المكان الواحد من عصر إلى عصر ... واتجهوا إلى القول بأن وظيفة علم الأخلاق (أو فلسفة الأخلاق فمفهومها واحد) هى دراسة الوقائع الخلقية الجزئية بمناهج الملاحظة الحسية للتوصل إلى وضع قواعد أخلاقية - متغيرة زماناً ومكاناً—تفيد الفرد فى حياته وتنفع المجتمع فى مسيرته .

ولود أن نضيف إلى هذا أن المثاليين لم يرفضوا قول الطبيعيين بوجود قيم أو مبادىء جزئية نسبية متغيرة بتغير المكان والزمان ،ولكنهم قالوا إن دراستها من شأن العلوم الاجتماعية (كعلمى النفس والاجتماع) أما نحن الفلاسفة فنتجه بدراستنا إلى قيم عليا إنسانية تتخطى الزمان والمكان ، ويقولون : ليس بين المفكرين خلاف فى إنسانية المبادىء الخلقية ، إنما ينشأ الخلاف فى تطبيقات هذه المبادىء على الحالات الجزئية ، فالناس جميعاً — متمدينين أو متخلفين ، متعلمين أو جهالا ، يسلمون بالمبدأ القائل بأن رد الأمانة إلى أهلها فضيلة ، ولكنهم قد يختلفون فيما ينبغى أن أفعله حين يودع عندى إنسان مسدساً ، ثم يطلبه ليقتل به شخصاً وأنا أعلم ذلك ، قد يقــول قائل : عليك أن ترد إليه وديعته وهو مسئول عما يفعل ، وقد يقــول غــيره إن رددت إليه وديعته كنت مشاركاً له فى جريمته ... اتفاق إجماعى فى المبدأ الكلى وخلاف فى تطبيقه على الحالات الجزئية .

تفنيد الاعتراضات الموجهة الى فلسفة الأخلاق :

من الاعتراضات التى قدر لى أن أسمعها :

(١) إن بعض مبادئها يتعارض مع مبادىء الإسلام .

(٢) إن فلاسفة الأخلاق مختلفون فى وجهات النظر وإن منهم لا أخلاقيون عمدوا إلى هدم القيم الأخلاقية العليا .

(٣) إن بعضهم ينادون باللذة غاية قصوى للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية وإلى هؤلاء المعترضين نقول :

(أ) تعارض مبادئها مع مبادىء الاسلام :

١ — أما القول بأن بعض المبادىء المعروفة فى فلسفة الأخلاق تتعارض مع مبادىء الإسلام فهو قول متهافت ومرفوض ، لأن مبادئها إنسانية وبالتالى لا يمكن أن يكون بينها وبين مبادىء الإسلام تعارض ، إن مبادئها عرفت تلقائياً آلياً قبل نزول الأديان لم يبشر بها نبى أو فيلسوف أو مصلح اجتماعى إنما نشأت تلقائياً فما اجتمعت طائفة من الناس فى أى ركن من أركان الأرض ، وفى أى عصر من عصور التاريخ إلا وقد نجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض قيم أو معايير تميز لهم بين الحق والباطل وبين الخير والشر ، وبين الجمال والقبح .. وحين دعت إليها الأديان السماوية والمعتقدات الأرضية — كالبوذية والكونفشيوسية وغيرها ، وتوصلت إليها مذاهب الفلسفة الخلقية بدت هذه القيم أو المبادىء على اتفاق كامل امتنع معه التعارض لأنها إنسانية لا تقف عند مكان دون مكان ، ولا ترتبط بعصر دون عصر ، فإذا دعا الإسلام إلى تجنب الكذب والتزام الصدق فى القول ، كان من غير المعقول أن يظهر فيلسوف أخلاقى ينتهى من بحثه العقلى إلى ضرورة الاستخفاف بمبدأ الصدق واحترام الكذب قاعدة أخلاقية فى معاملات الناس بعضهم مع بعض ... ! ويقال مثل هذا فى كل القيم العليا ، وقد قلنا

مقدمة كتاب لنا « إن فى استقراء حياة المجتمعات البشرية فى مختلف مستوياتها مصداق ما نقول ، فما بين مجتمع فى تاريخ البشرية فيما نعلم — بنى حياته على نقيض مبدأ أخلاقى ، كأن يكون هــذا النقيض : اقتل جارك ، أو احتقر واجبك ، أو كن حقوداً كذوباً منافقاً ... حتى لو كان هــذا المجتمع يقوم فى فضاء الصحراوات أو فى بطون الغابات ، أو أعلى مستويات المدنية وأرفعها ...، وفى المجتمع المتدهور يمكن أن يشيع القتل والبغى والظلم والاغتصاب والاستغلال ...، ومع ذلك يظل المثــل الأعلى الذى يتطلع إليه أبناء هذا المجتمع قائماً فى التخلص من آفات واقعه وأوضاعه ، فى ظل مبدأ إنسانى أسمى — قد لا يكون على وعى كامل به — يكفل للآخرين حرياتهم ويرعى حقوقهم ، ويقر احترام الواجب ، ويمكن للمحبة والكرامة والعــدل والإخاء والأمن والرخاء ...، ونحو هــذا من قيم عليا أو مبادىء حسنى ترفعنا إلى حياة أسمى ».

ويصدق هذا على الصعيد الدولى ، فالإنسان فيما قال أرسطو حيوان سياسى لا يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى مجتمع بشرى ، ومن هــذا المنطلق كان ميثاق عصبة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٩(١) وتضمنها آخرا الأمر ميثاق هيئة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية فى ١٩٤٥/٦/٢٥ (٢)

---

(١) وهو يقضى بإقامة التعاون بين الدول الأعضاء وكفالة السلام وتفادى الحروب وتوثيق العلاقات الشريفة بين الأمم وكفالة العدل واحترام المعاهدات والوفاء بالتزاماتها وإزالة العوائق الاقتصادية مع توقى الأمراض وضمان المواصلات ، وتحديد التسليح وتسوية المشاكل سلمياً ... وهى قيم تتطلب طاقات روحية أخلاقية لا تخفى .

(٢) قوامه إقرار السلام وتوكيد الحرية وإحترام حقوق الأمم ومحاربة الظلم والاستبداد وكفالة كرامة الفرد وحقوقه الأساسية مع توخى التسامح وكفالة الأمن الدولى ، والعمــل على ترقية الشئون الاقتصادية والاجتماعية لكافة الشعوب حتى يستتب الأمن وينتفى العدوان ، وتنمو علاقات الود بين الأمم على أساس من المساواة فى الحقوق والتعاون تحقيقاً للرخاء الاقتصادى والتقدم الاجتماعى .. إلى آخر هذه القيم الإنسانية التى لا يستقيم بغير طاقاتها الخلقية والروحية .

وبدت متناثرة فى أحـــلام الفلاسفة ممن صورها خاصـــة فى مدن مثالية (يوتوبيات Utopia) (١) تجاوزوا فيها تصوير الواقع الأليم إلى تصوير ما ينبغى أن يكون ، والتعبير عنه فى مبادئ إنسانية عامة تلتقى عندها كافة الأمم على صعيد إنسانى يرتفع بها إلى حـــياة أفضل ، بفضل قيم عليا تتمثل فى طلب الأمن والسلم ، وإقرار الحرية والكرامة ، وتوكيد العدالة ، وتوفير أسباب المعرفة ووسائل العيش الرخى ... ومنع الخوف والقلق والجوع والجهل والمرض ... وغير ذلك مما حرصت على توكيده أو دعت إلى محاربته قيم عليا يلتقى على طريقها الناس أفراداً وجماعات وأمماً فى كل زمان ومكان » .

هذه هى فلسفة الأخلاق والقيم الإنسانية التى توصل إليها الفلاسفة ، فما وجه التعارض بين مبادئها ومبادىء الإسلام ... ؟

٢ — أما القول بأن فلاسفة الأخلاق على خلاف فى مبادئهم وأن منهم لا أخلاقيين فمردود عليه بأن الخلاف بين فلاسفة الأخلاق إنما يكون فى تفسير المبدأ الأخلاقى وتحليل مضمونه ، المنهج الذى يصطنع فى التوصل إليه ، ثم هـــم بعد هـــذا الخلاف يلتقون تحت راية المبدأ الإنسانى ، ويحملون له التقديس والإجلال ، ومنهجهم هو البحث العقلى فى طبيعة الإنسان ، توطئة لوضع مبدأ يتسق مع أسمى جانب فيها وهو الجانب العاقل ، وأما الدين فينزل المبدأ فيه بوحى إلهى ، من غير مقدمات تسلم إليـــه ، وبغير وسيط من تأمل عقلى أو تجريب حسى .

وأما الزعم بأن بين فلاسفة الأخلاق فلاسفة لا أخلاقيين ، وهو زعم باطل من أساسه وهو اعتراض ينبىء عن سوء فهم لموقف الفلاسفة الذين هدموا قيم الأخلاق الشائعة بين الناس ، هاجم بعض الفلاسفة قيما أخلاقية

---

(١) utopia مجتمع مثالى يتخيله صاحبه نموذجاً للكمال ، يدفع إلى تصـــوره ضيق بالواقع ، وتطلع إلى الكمال ، أشهر صورها جمهورية أفلاطون قديما ، والمدينة الفاضلة للفارابى (ت ٩٥٠م) ومن أمثلتها حديثاً يوتوبيات توماس مور (١٥٣٥) وفرنسيس بيكون (١٦٢٦) فى أطلنطس الجديدة وكانط (١٨٠٤) فى السلام الأبدى ، ج . ج ولز (١٩٤٦) فى يوتوبيا الحديثة ... وغير هؤلاء كثيرون .

شائعة بين معاصريهم لأنها بدت فى نظرهم قيما بالية هزيلة ، فعمدوا إلى هدمها وتطهير العقول منها عسى أن يقيم غيرهم مكانها قيما أصح وأسلم ، هكذا كان موقف السوفسطائية قديماً ، حين عمدوا إلى تطهير الأرض من أعشاب تتلفها عسى أن تصلح لغرس بذور تنتج أزهاراً وثماراً ، لم يهاجموا القيم فى ذاتها ، وإنما هاجموها كما بدت لهم هزيلة مريضة ، وهـذا ما فعله السوفسطائية قديما ، فكنوا بهذا سقراط وأفلاطون وأرسطو فى غرس قيم أخلاقية جديدة ، قدر لهـا أن تعيش حتى أيامنا الحاضرة .. وقريب من هذا حدث فى عصورنا الحديثة ، هدموا قيما وجدوا أنها لا تتمشى مع روح العصر ، ليبنوا مـكانها قيما أصـح وأسـلم ، فى مقـدمة هـؤلاء نيتشه — ١٩٠٠ F. Nietzsche حين أعاد جدولة الفضـائل وأطاح بالقيم التى نادت بها المسيحية باعتبارها أخلاق العبيد ، وأقام قيما ردتنا — فيما نرى إلى شريعة الغابة ... ! ! وكان أصحاب الوجودية Existentialism يجسمون فردية الفرد على حساب المجموع ، ويوحدون بين حرية الفرد ووجوده فبدا الفرد مسئول عن أفعاله ، ومن هـنا رفضوا كل القيم التى تمليها عليه سلطة خارج ذاته ، سواء أن تكون هـذه سلطة دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غير ذلك .

هؤلاء جميعاً لم يهدموا القيم الأخلاقية فى ذاتها ، وإنما هدموا ما بدا منها هزيلا سقيما ، لتحل مكانه قيم أصح وأسلم وأكثر اتساقاً مع روح العصر ، فمن الضلال أن يقال عنهم إنهم الفلاسفة اللاأخلاقيون ! ! ليس بين فلاسفة الأخلاق فيلسوف واحد يمكن وصفه بأنه لا أخلاقى ، فإن ذلك تناقض سافر لا يحتاج إلى تفسير .

٣ — أما النفور من الفلاسفة الذين يعدون اللذة غاية للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية ، فإن تصحيحه يزيل سوء الفهم ، إن أصحاب مذهب اللذة Hedonism قدماء ومحدثين كانوا يوحدون بين اللذة والمنفعة والسعادة

مع وضوح الفارق بين مدلولات هذه الألفاظ الثلاثة ، وطالما اتفقت معانى اللذة والمنفعة والسعادة انتفت مبررات النفور من مذاهب اللذة قديماً ، فالدين الإسلامى قد أقام شريعته على تحقيق مصالح الناس (منافعهم) أفراداً وجماعات ، ومنع المفاسد من حياتهم الخاصة والعامة . وسياسة دنياهم بدينهم — دين الحق والعدل والخير — وتوضيح معالم الطريق أمام العقل البشرى حتى لا تضله الأهواء والشهوات ..... وتضع السنة النبوية المصلحة أساساً عريضاً لتشريعات الإسلام — كما يقول الشيخ الدكتور زكريا البرى فى مقال له تحت عنوان : أينما وجدت المصلحة فثم شرع الله .

هذه هى فلسفة الأخلاق فى مضامينها الثقافية ، ويبدو أن العلم بها عنصر بالغ الأهمية فى ثقافة مصر المعاصرة ، فحبذا لو استطاع المثقفون الذين يستوعبون مذاهبها ، أن ينشروا ذلك الجانب الروحى بين المثقفين من المواطنين فى عصرنا الراهن ، ذلك الذى افتقد روحه يوم أعوزته الثقافة الدينية والأخلاقية الصحيحة .

توصيات :

١ — ضرورة الدين لحياة الفرد ومسيرة المجتمع توجب الاهتمام به فى مراحل الدراسة قبل الجامعة ، لأن الدراسة فى الجامعات تقوم على التخصص وقد أثبتت التجربة أن فرض مادة لا تدخل فى تخصص الطالب تثير ضيقه وعدم ارتياحه لها ، هكذا كان الحال فى فرض مادة المجتمع العربى فى ثورة يوليو وحاشا للدين أن يكون عند الطلبة موضع نفور أو استخفاف .

٢ — اهتمام أجهزة الأعلام بنشر الثقافة الدينية السالفة الذكر ، وتحاشى أكثر ما تنشره أو تذيعه من مواعظ وفتاوى دينية تتعارض مع النصوص الدينية وتتنافى مع الروح العلمية ولا تتسق مع منطق العقل وذلك يقتضى أولا أن يكون أهل الفتوى على مستوى من الثقافة والعلم .

٣ — توعية المتزمتين منا بأن المسلمين الأوائل قد انفتحوا على العالم المتقدم

منذ القرن الثانى للهجرة ، فكان عصر الإسـلام الذهبى ، فالغزو الثقافى معناه انفتاحنا على عالم سبقنا فى العلوم والفنون والآداب وليس لقل ما فيه من موبقات ، وحسبنا أن نوصى الذين ينقلون عنه أن يتخـيروا من ثقافاته مالا يمس قيمنا ويسئ إلى أعرافنا .

٤ - تشجيع المشتغلين بالفلسفة على وضع بحوث ومؤلفات فى فلسفة الأخلاق وقد وضحت قيمتها فى تثقيف المواطن المعاصر ، ففى جائزة الدولة التشجيعية لعام ٨٥ فى علم الجمال وفلسفة الأخلاق فوجئت لجنة الفحص بأن ما قدم لهـا فى علم الجمال أربعة مؤلفات ولم يتقـدم فى فلسفة الأخلاق كتاب أو بحث واحد .

٥ - توقيع عقاب صارم على المشتغلين بالدين أو شعائره إن تهاونوا فى تنفيذ تعاليمه أو تحللوا من التزاماته حتى لا يكونون قدوة سيئة لغيرهم .

والله ولى التوفيـــق

وحدة المعرفة ــ الفلسفة والعلم والدين

بقلم

د . يحيى هويدى

استاذ الفلسفة بكلية الآداب ــ جامعة القاهرة

وحدة المعرفة ـ الفلسفة والعلم والدين

هب أنك أخذت تتجاذب أطراف الحديث مع صديق حول موضوع ما ، وأردت أن توقفه على أصل الموضوع والأساس الذى قام عليه ، على جوهره والسر فيه . فماذا عساك أن تقول ؟ ستقول له على سبيل المثال : سأكشف لك عما وراء هـذا الموضوع . أو لعلك تقول له : سأطلعك على خلفية هذا الموضوع ، أو نحو ذلك من التعبيرات . ولن يخطر ببال صديقك عندئذ أنك حين أردت أن تكاشفه « بالماوراء » وتبتعد به عن الوقائع الجزئية ، أو عن شريط الأحداث التى يتألف منها مسار الموضوع أنك ترغب فى أن تنقله إلى عالم خفى من الأسرار ، أو عالم خرافى من الأشباح . بل سيفهم لتوه أنك أردت أن تكشف له عن لب الموضوع الذى تتناوله ، عن « اللوجس » الذى يختفى وراءه ويحرك جميع أجزائه . وبعبارة أخرى فإنه سيفهم أنك أردت أن تقـدم له الحقيقة حول هذا الموضوع .

فالبحث عن عالم « الما وراء » إذن بحث مألوف لدى الإنسان فى حياته الجارية وهو يساوى عنده فى كثير من الأحيان البحث عن الحقيقة ، بالرغم من صعوبة تحديد ما نعنيه على وجه الدقة بهذا البحث الأخير . والإنسان عندما يقال إنه الباحث عن الحقيقة فإن هذا القـول يساوى تماماً قولنا إنه الباحث عن « الما وراء » . لأن الإنسان هو الحيوان الذى يعدو دائماً وراء ذاته ، أو هو الموجود الذى لا يتطابق أبداً مع نفسه.إنه الحيوان الوحيد الذى خلقه الله وبه مهماز يدفعه دائماً إلى أن يتجاوز بعقله الواقع المباشر الذى يصادفه أو يلاقيه لأول وهلة ، وإلى أن يعيش بوجدانه التاريخ فيهجر الحاضر ليعش فى الماضى تارة ويتطلع إلى المستقبل تارة أخرى ، ويعيش هـكذا مذبذبا بين أمام وخلف . وكل هذا يعنى عنده الما وراء .

* * *

وقبل أن نشرع فى تحديد معنى الما وراء عند كل من العالم والفيلسوف ورجل الدين لأن كلا منهم ــ فيما يبدو ــ باحث عن الما وراء بمعنى أو بآخر

وفى هـــذا تكمن وحلتهم، علينا أن نؤكد مرة أخرى ما أشرنا إليـــه الآن من أن البحث عن الما وراء بحث مألوف لدى الإنسان يلجأ إليـــه دائماً فى حياته اليومية .

فعالم الأشياء الذى يحيط بنا فى حياتنا الجارية اليومية المألوفة أو فى موقفنا الطبيعى من الحياة هو عالم « الهاذية » أو عالم « الهذا » وهو عالم محدود بطبيعته ، قصير النفس يكتفى فيه الإنسان بأن يقول عن المائدة التى أمامه : « هذه مائدة » وعن الكرسى « هـــذا كرسى » ولا يزيد على ذلك شيئاً . ولكن هـــذا العالم المحـــدود نفسه تزداد مساحته وينتسب امتداداً ورحابة واتساعا بمجرد أن أحول « الهذا » — كما يقـــول برادلى — إلى سؤال مبدوء بكلمة « ماذا » أو إلى سؤال مبدوء بأداة الاستفهام «ما» وحينئذ بدلا من أن أكتفى بأن أقول «هذا كرسى » ، أضع هذا السؤال : ما الكرسى ؟ فأضطر إلى الإجابة بقولى مثلا : الكرسى مجموعة من قطع الخشب يشكلها النجار على نحو معين ويربط بينها بحيث يجعلنا نستعملها فى الجلوس ... الخ . فتنكشف حينئذ أمامى مجموعة كبيرة من العلاقات بين الكرسى وكثير من الأشياء الأخرى ، وأيضاً بينه وبين عدد من الأشخاص .

ونحن فى إدراكنا للأشياء تتوزع نظرتنا إليها بين « الهذا » و «الماذا » أو قل إننا لا ننظر إلى « الهذا » فيها إلا ريثما تمتد أبصارنا وعقولنا إلى « الماذا » الذى يحيطها ويغلفها كما يحيط السوار بالمعصم ، أو لعله لا يحيط بها بقدر ما يقع وراءها أو خلفها أو بعدها ، فعالم « الماذا » إذن بمثابة عالم « الماوراء » بالنسبة إلى عالم « الهذا » إنه « ضمنى » بمعنى أنه متضمن فى عالم « الهذا » ، ولكنه فى الوقت نفسه عالم خفى ، عالم « ما هوى » لا وجودى . ولا شك أنه بالرغم من خفائه هـــذا فهو حاضر حضوراً ما عند إدراكنا لهاذية الأشياء وملتحم معها فى وحدة متماسكة . وهو عالم غنى بالقياس إلى عالم الهاذية الفقير . وهـــذا العالم الأخير لم يكتف فلاسفة التحليل بفقره هذا ، بل مسخوا هوية الأشياء فيه ، وأحالوها إلى مجموعة من الذرات الحسية . ومن ثم أطلق عليه برتراند رسل مثلا عالم المعرفة باللقاء أو بالاتصال المباشر . وبهـــذا يكولون

قد استكثروا أن أقول مثلا « هذا كرسى » ، واستبدلوا به قولهم أمامى مجموعة من الذرات الضوئية — ومجموعة من لمسات الأصـــابع التى تشعرنى بالصلابة أو الخشونة .

(٢)

ولننتقل الآن إلى الحديث عن العلم لنوضح معنى الما وراء فيه . والسؤال الأول الذى يتبادر إلى أذهاننا ونحن نتحدث عن العلم لنتجنب كل لبس أو غموض هو : هل العلم حسى يعتمد على المشاهدات أم عقلى يعتمد على قدرة العقل فى اكتشاف العلاقات القائمة بين الظواهر بهدف استخلاص القانون ؟ وللإجابة على هـــذا السؤال علينا أن نفرق أولا بين ما هو حسى وما هو تجريبى أو معملى . إذ أن العلم ليس حسيا بقـــدر ما هو تجريبى بمعنى أن العلماء لا يعولون كثيراً على تلك الملاحظات الساذجة التى تمر بنا فى الحياة اليومية ، بل على التجارب التى يتابعونها فى المختبرات . حقاً هناك بعض الملاحظات البسيطة (كملاحظة نيوتن لسقوط التفاحة) قد أدت إلى اكتشاف بعض الفروض العلمية (فرض الجاذبية عند نيوتن) . إلا أن هذه الفروض لا تقل فى سذاجتها عن سذاجة الملاحظات التى بدأت منها . فقـــد أثبت أينشتين أن الجاذبية ليست قوة جذب مجهولة ، وإنما هى خاصية من خواص الفضاء المقوس الذى ترسم حركة أى جسم فيه تقوس الفضاء نفسه . ولم يتيسر للعلماء أن يكتشفوا هذه الحقيقة إلا بعد التجارب الطويلة التى أجروها حول سرعة الضوء .

ويكفى للدلالة على أن العلم تجريبى وليس حسياً أن فكرة واحدة مثل الكتلة ليست مرتبطة عند العلماء بالمشاهدة الحسية للأجسام ، مع ما تشير إليه من عظم أو حرم بل ترتبط بالوزن (قارن مثلا كرة الماء وكرة التنس) ، وأيضاً بأفكار أخرى مثل فكرة العجلة أو السرعة المتزايدة فى فترة زمانية محدودة ، وكذلك بفكرة الطاقة التى تقاس بدرها بالتعرف على سرعة الضوء ، على نحو ما يتضح ذلك فى صيغة النظرية النسبية .

وعندما تقــول إن العلم ليس حسياً بل هو تجريبي فإن هــذا يعنى فى الوقت نفسه أنه عقلى وذلك لأن العلماء لا يكتفون بتسجيل نتائج تجاربهم المعملية بل يربطون ما بين هذه النتائج ويقــرمون بتنظيمها وصياغة العلاقات القائمة بينها صياغة رياضية رمزية فيما يسمى بالقوانين العلمية — وهــكذا نجد العلماء أنفسهم فى نهاية المطاف أمام شبكة من المعادلات والرموز الرياضية لا علاقة لهــا بالوقائع الغفل التى يلتقطها الرجل العادى فى شتات ملاحظاته اليومية .

وليس من شك فى أن القوانين العلمية تمثل عالم الما وراء بالقياس إلى العالم الحسى الذى يمتد أمامنا . واكتشاف هذا العالم الما ورائى إنما يمثل الهدف الرئيسى للعلم . فالعلم إذن هو العلم بالماوراء . ولهــذا يقــول جاستون بشلار « لا علم إلا بما هو خفى » (العقلانية التطبيقية ص ٣٨) .

وحسبنا أن نذكر أيضاً فى هــذا الصدد أننا لا نستطيع أن نقول عن دوران الأرض أنه واقعة —بالمعنى الدارج للكلمة — قمنا بمشاهدتها ، إذ أن أحداً منا لم ير الأرض تدور ، فدوران الأرض حول الشمس بهذا الاعتبار إنما هو « فكرة » وليس واقعة مشاهدة . وقد استحالت هذه الفكرة إلى واقعة علمية أو ظاهرة علمية بالمعنى الحقيقى عندما ربط العلماء بينها وبين مجموعة من الأفكار العلمية الأخرى ، وأدخلوها جميعاً فى إطار أو نسق عقلى عبروا عنه فى صياغات رمزية متعددة . وكلها صياغات لا توجد أمامى بل لهــا عالمها الما ورائى الخاص . ولهــذا بوسعنا أن نقــول إن الروح العلمية الحقة أبعد من أن تكون حسية ، بل أيضاً أبعد من أن تكون تجريبية .

* * *

وإذا كان العلماء يهدفون إلى اكتشاف القوانين العلمية التى تمثل ضرباً من الماوراء ، فإن العلم يرمى أيضاً فى نتائجه البعيدة وفى تطبيقاته وإنجازاته العلمية المختلفة إلى أن ينتقل بالإنسان إلى ما وراء آخر وراء هذا العالم الذى يعيش فيه ، إلى عالم قد يكون حاضراً أمامه الآن على نحو ما ، ولكنه يمثل

عالماً جديداً تماماً لا يوجد إلا فى أكناف عالمه الواقعى الحالى ، وقد يكون فقط على أنه مجرد وجود ممكن . ولكنه على أية حال يمثل بكل ما يقدمه للإنسان من تقـــدم تكنولوجى ، وبكل ما يعرضه من آفاق جديدة وضروب من الوفاق . عالما وراء العالم الحالى يعيش فى جوفه حقاً ، ولكنه مستور يختفى الآن عن الأنظار .

خذ مثلا تلك الأرض الخضراء التى تطمع أن تخرجها من جوف الصحراء الضاربة من حولنا ألا تمثل عالما وراء واقعنا الحالى ، لطمع أن ينقلنا إليه العلم فى إنجازاته وتطبيقاته المتطورة ؟ وهـــذه المدن والمجتمعات الجـــديدة التى ننشئها إنشاء ونبعثها بعثاً ، ونمدها بجميع أسباب الحـــياة ، أليست هى الأخرى دنيا جديدة أو عالما ما ورائياً بالقياس إلى هـــذا العالم الذى نعيش فيه . إننا عندما ندعو إلى أن نعيش فى نفوسنا من الآن مستقبل هـــذا العالم وتلك المجتمعات ، ألا يعنى هـــذا أن عالم الما وراء أصبح موجوداً بالفعل على نحو ما — فى أعماق الواقع ؟

هذا من ناحية العلوم الطبيعية وعلاقتها بالما وراء فى قوانينها وتطبيقاتها . والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بالرياضيات ، فإن الصـــدق الذى تتطلبه القضايا والعبارات والمعادلات الرياضية لا يقوم على أساس التطابق مع الواقع ، بل هـــو صدق صورى يقـــوم على قدرة القضية أو العبارة أو المعادلة على توليد قضية أو عبارة أو معادلة جديدة أخرى ، وعلى اتفاق القضية الجديدة مع مقتضيات العلاقة الرمزية التى افترضتها العبارة الأولى ، أو على جدول حالات الصـــدق والكذب الخاص بها . ومعنى هـــذا أن العبارة الصادقة عند علماء المنطق والرياضة هى العبارة المتولدة تولداً منطقياً من العبارة الأولى بصرف النظر عن تطبيقها أو عدم تطبيقها مع الواقع ، فإذا قلت مثلا إذا اتفق جميع العرب أمطرت السماء ثم قلت بعد هـــذا اتفق جميع العرب ولم تمطر السماء . كانت هـــذه العبارة الأخـــيرة كاذبة لأنها لا تتفق مع طبيعة العلاقة المنطقية ومع جدول حالات الصدق والكذب للعلاقة ق د ل .

ومعنى هذا أن عالم الرياضيات يجعلنا نعيش فى عالم فوق هـــذا العالم الواقعى أو وراءه لست أدرى — نبدأ فيه بمقدمات يطالبنا بأن نفترض صحتها افتراضاً ثم نستنبط صـــدق أو كذب النتائج المستخلصة منها على أساس عدم تناقضها المنطقى مع المقدمات التى بدأنا منها .

(٣)

وبعد العلم يأتى دور الفلسفة . هذا ويحسن الإشارة فى مجال المقارنة بين العلم والفلسفة إلى أنه قد وقر فى عقول الناس أن العلم أكثر فائدة من الفلسفة لاتصاله اتصالا مباشراً بحياتهم ، ولأن الفلسفة عندما عرفت بالحكمة أو بمحبة الحكمة فإن الرجل العادى قد يفهم أن هـــذا التعريف يعنى أنها ستنقلنا إلى عالم آخر يختلف عن العالم الذى يعيش فيه مع أن الحكمة لا تعنى هذا على الإطلاق إنما تعنى فقط أنها تتجه إلى تعميق ما يقنع بفهمه عامة الناس فهماً سطحياً . فالحكمة أو الفلسفة لا تعنى مغادرة هذه الحياة ، والتحليق فى أجواء أخرى بعيده عنها بل هى تعميق هـــذه الحياة نفسها . وذلك عن طريق الوقوف — من ناحية — على المبادىء والقوالب أو المقولات العقلية العامة الكلية التى تساعدنا فى تنظيم إدراكاتنا للطبيعة وفى تشكيل حركة الموجودات من خلالها ، وأيضاً عن طريق الاهتداء — من ناحية ثانية — إلى مجموعة المعايير الأخلاقية والروحية التى تضبط حركة الحياة البشرية للأفراد والمجتمعات .

هذا التعريف يقـــدم لنا مباشرة المعنى المزدوج للماوراء فى الفلسفة الذى يتصف بحثه بالكلية والشمولية حتماً أى بالنظرة الاستراتيجية ، ولعل هذا الطابع هو المسئول عن اتهـــام الفلسفة بالبعد عن الواقع . فالماوراء عند أرسطو فى علم ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة الذى أنشأه يضم تلك المبادىء العقلية العامة التى تجعل الموجود موجوداً . وظل هـــذا المعنى العقلى للماوراء هو المعنى الثابت لعلم ما بعد الطبيعة منذ أرسطو حتى كانط ، أى منذ كانت الفلسفة مقترنة بالعلم الطبيعى أو كوزمولوجيا إلى أن أصبحت أبستمولوجيا أو بحثاً فى المعرفة ، وهو معنى كان له أكبر الأثر فى ربط الفلسفة بمنهج التأمل العقلى

أو العقلانى وأيضاً فى جعل الفلسفة وثيقة الصلة بالعلم فى رسالته ، باعتبار أن أوجه الشبه واضحة بين القوانين العلمية وتلك المقولات العقلية الكلية الأمر الذى يتضح أكثر وأكثر إذا نحن ربطنا بين ظهور النظريات العلمية الحديثة وبين التصور الفلسفى للكون فى المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة . ويتضح كذلك إذا التفتنا بصفة خاصة إلى أن فريقاً من فلاسفة التحليل والفلاسفة الوضعيين المناطقة جعلوا الفلسفة نفسها تأملا فى نتائج العلم وصياغة صورية لقوانينه

ولكن هذا كله لا يمثل إلا جناحاً واحداً فقط للفلسفة . فالفلسفة لها ميدانها الآخر ولها ما وراء آخر غير هـذا الما وراء العقلانى المتشبه أو المتأثر بالعلم وقوانينه . وهـذا المعنى الثانى للما وراء الفلسفى بالرغم من أنه يمثل اتجاها قديماً إلا أنه لم يتضح فى تاريخ الفلسفة إلا بعـد كانط . فسقراط الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وأدخلها المنازل والأزقة — كما يقول البعض — حولها من كوزمولوجيا إلى أنثروبولوجيا أو إلى فلسفة بشرية . وأفلاطون لم يغب عن فكره لحظة أن الفلسفة حارسة المدينة ورأى أيضاً أنها تبحث فى عالم القيم . وأرسطو نفسه له مؤلفاته فى السياسة والأخلاق .

وبعد كانط ، كان للفلاسفة الذين يطلق عليهم « فلاسفة ما بعد كانط » الفضل فى تنبيهنا إلى أن الإنسان لا يحيا فقط بعقله بل بروحه وتجربته الإنسانية الحية فيها لأن الروح تمثل دائرة أكثر شمولا وعمقاً من دائرة العقل ، وأقرب إلى وجدانه ومعنوياته وقيمه منها ولأن الإنسان أو المجتمع لا يشعر بأن وجوده قد أشبع وارتوى ، ولا يحس بأن كتابه قد امتلأ وتحقق إلا إذا عزفنا له على أوتار تلك المنطقة التى لا يستطيع العقل العلمى معها شيئاً ، وإلا إذا رددت هذه المنطقة من جانبها تجاوبها مع نغمات العزف والإيقاع . وعلى هذا النحو أحيا هؤلاء الفلاسفة ذلك الجناح الثانى للما وراء فى الفلسفة ، إلى جانب استمرار الما وراء العقلانى المقولاتى الذى يكمل الما وراء العلمى ويختلط به .

(٤)

والآن نستطيع أن نلخص معانى الما وراء التى وصلنا إليها فى العلم والفلسفة على النحو التالى : —

فالما وراء العلمي — كما رأينا — له معنيان : الأول ، معنى شبكة القوانين الفزيائية الرياضية التى تمثل فوق واقع بالنسبة إلى الواقع الكونى الطبيعى ، والثانى معنى ، التقدم التكنولوجى المتطور الذى يمثل واقعاً آخر فى جوف الواقع الحاضر ، لا نستطيع أن نقول عنه إنه خيال ، بل هو واقع بعثه الإنسان بعثا وأنشأه إنشاءاً من عالم الممكن وعلى أرض البيئة المحيطة به ، والما وراء الفلسفى أيضاً له معنيان : ما وراء عقلانى مقولاتى تأملى قريب الشبه بالماوراء الذى تنقلنا إليه القوانين العلمية، وما وراء روحى أخلاقى يبرز فى قلب الحياة والواقع .

وسنتحدث هنا فقط عن هـذا المعنى الأخير للما وراء الفلسفى ، لأنه يبدو أن المعنى الأول — وإن كان ما يزال للفلسفة وجودها وحق المواطنة فيه — إلا أن الفلسفة قد تنازلت الآن عن كثير مما كان لها فيه وأعطته للعلوم المختلفة ، تماماً على نحو ما فعل الملك لير عندما تنازل لبناته عن الحكم .

وإذا كنا قد لاحظنا أن التفكير فى المعنى الأول للما وراء العلمي قد أدى إلى ابتعادنا عن الواقع الكونى أو البيئى المحيط بنا فى حين أن المعنى الثانى له — المعنى التكنولوجى — قد قربنا منه فإن شيئاً من هـذا علينا أن نلاحظه فى الما وراء الروحى الأخلاقى الذى علينا أن نفهمه منذ الآن فى معنيين : —

فى المعنى الأول سيبدو لنا هـذا الما وراء على أنه عالم علوى أو فوق ، فوق الواقع يجعل الفيلسوف يعيش فى برج عاجى ، يحلق فوق البشر وفوق المجتمع بأجنحة من نور يهوم حولهم ولا يمتزج بهم . ومن الواضح أن هـذا المعنى للما وراء لن يقنع الفيلسوف ولن يحقق له رسالته باعتبارها تعميقاً للحياة لا هروب منها . ما السبيل إذن لاكتشاف معنى آخر لذلك الما وراء الروحى ، كيف نصل إلى التعميق الروحى للحياة حتى نصل فى جوفها إلى واقع روحى متحقق بالفعل ، يقابل أو يناظر الواقع التكنولوجى للعلم ؟ لا سبيل إلى ذلك إلا عن السلوك الأخلاقى والممارسة السياسية القائمة على بث القيم والأخلاق

السامية فى نفوس البشر ، من خلال المواقف والتربية السياسية المتصلة والقرارات المصيرية لا بل والإدارية التى تؤدى حتما إلى مراجعة النفس وترويضها وإلى أن يفىء أفراد المجتمع إلى أمر الله .

ومن الواضح أننا سنجد أنفسنا هنا أمام منهج آخر يختلف عن منهج التأمل العقلى الذى عرفت به الفلسفة منذ أرسطو . سنجد أنفسنا أمام منهج يقترب كثيراً من « البراكسيس » . أو منهج الفعل الثورى الذى قدمه ماركس ، وإن كان يغايره فى الأساس الذى يقوم عليه . والممارسة الأخلاقية — السياسية تستند أولا على العمل أو الشغل وسط الجماهير لا على التأمل ، لأن من يكرس نفسه لها سيكتشف أن القيم الحقة لا توجد فى بطون الكتب ، ولا على ألسنة وعاظ المنابر ولا فى الأبراج العاجية ولا فى عالم المثل ، بل توجد بالأحرى فى معركة الحياة بين الانكاب والإرادات ، على أرض العمل لا على أجنحة التأمل . وعلينا أن نتذكر هنا أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يعمل . أما الحيوان فلا يعمل فى الحقيقة بل يتحرك أو يدفع دفعاً إلى عمل لا يفهم القصد من ورائه أو يقوم بمجموعة من الأنشطة وردود الأفعال البيولوجية التى تشبع حاجاته لا غير . على عكس ذلك ، فقد خلق الإنسان ليعمل وعمل الإنسان لا يقصد من ورائه إشباع حاجاته ، إذ أن هذا لا يمثل فى أحوال كثيرة إلا مجرد هدف ثانوى إنما يعمل الإنسان أصلا ليشعر بالحرية ويستمتع بقدرته الذاتية على الخلق والإبداع وعن طريق العمل انتصبت قامة الإنسان ، وخلق لنفسه فى الخارج وجوداً يرى نفسه فيه ، يتحمل وحده تبعته ويضع فيه ذاته ليراها الآخرون وليحكموا عليها فيه ومن خلاله . وبهذا استطاع الإنسان بالعمل أن يتحرر من أسر ذاته ، ويخرج من كهفه الذى يمثل مغارة استغراقه فى نفسه ، يخرج إلى العالم الخارجى ليفجر طاقاته فيه .

وهكذا يستطيع الإنسان على أرض هذا الواقع الجديد ، ومن خلال الممارسة السياسية الأخلاقية أن يخلق لنفسه ولإخوانه فى الوطن والإنسانية والدين ، فى قلب الواقع الاجتماعى الحاضر أو وراءه ، عالما أخلاقياً روحياً يستروح فيه نسمات رقيقة تجعله يرى الدنيا فى ضوء جديد وتساعده

على تذوقها والاستمتاع بها وبخيراتها على نحو أكثر صفاء ، لأنه سيراها حينئذ مبرأة من الشحناء والبغضاء والصراع والحقد ... الخ قائمة على المودة والحب والمرحمة . وعلى هذا النحو سيبدو لنا التفلسف لاعلى أنه هروب من الواقع ، بل على أنه حارس المدينة أو الدولة حقاً ، حارسها من الانهيار والتقويض والإحباط الفردى والجماعى .وسيبدو لنا الما وراء الخلقى الروحى الذى تقربه لنا الفلسفة بطريقة أو بأخرى على أنه البيئة الصالحة التى تقـدم لكل فرد منا وللمجتمع كل العون على تحقيق ذاته وإشباعها بالثقة والأمل ، فى تلك المنطقة التى لا يجدى العقل معها شيئاً ، أو التى لا تنكر العقل ولكنها تتخطاه وتحتويه ، وأعنى بها منطقة الروح. تلك المنطقة التى رأينا أن تغذيتها وتزكيتها بالتأمل والممارسة معاً يصل بنا إلى « ما وراء » جديد ، إلى طراز آخر من علم ما بعد الطبيعة ، يختلف دون شك عن علم ما بعد الطبيعة الأرسطى والكانطى معاً (ولا ننسى أن كانط لديه ميتافيزيقا مشروعة إلى جانب الميتافيزيقا الذى يصفها هو بأنها غير مشروعة) .

وقد كانت الشعوب وستظل دائماً فى حاجة إلى إيقاظ تلك المنطقة لتجديد حياتها ولعودة الروح إلى ذاتها بها وفيها . ومن هذ الناحية ، فإن الإنسانية ستظل بحاجة دائمة إلى الفلسفة مفهومة على هـذا النحو ، وإلى ذلك الما وراء الروحى الأخلاقى الذى يؤدى الإيمان به وحده دون غيره إلى تماسك المجتمع وصلابته وصموده . وأيضاً إلى وقوفه أمام التحديات وتطلعه بكل التفاؤل إلى المستقبل .

وإذا كانت الفلسفة فى أحد تعريفاتها هى نقد الفكر القائم بهدف التغيير أى بهدف تغيير العلاقات الاجتماعية القائمة وخلق علاقات اجتماعية جديدة ، فأنا لا أعرف طريقاً أجدى على الإنسان وأكثر فعالية فى تحقيق السعادة من ذلك المنهج الثورى الذى يمزج الفلسفة بالسياسة بهدف الوصول إلى علاقات اجتماعية جديدة حقاً ، والبحث فى الما وراء على هـذا النحو الخصب الذى يجسد التقوى ويزرعها فى القلوب زرعاً فى الوقت الذى يقتلع الشر منها اقتلاعاً ، ومن ثم يخفف علينا وطأة الحياة ، ويهون من أعبائها .

ونحن نتفق تماماً مع ماركس فى أن العمل فى ظل المجتمعات الرأسمالية لم يؤد إلى سعادة الإنسان العامل بل كان مصدراً لشقائه . وذلك لأن العامل فيها وجـد نفسه أمام قوى إنتاجية لا قبل له بها ، لا تقع تحت سيطرته ، قوى غريبة عنه ، مارست ضغوطها عليه وزادت من اغترابه وتشيؤه (أصبح وجوده كالشيء) ، وأصبح وجوده أمامها مطحوناً واستحال هو بشخصه فى سوق العمل إلى مجرد سلعة . لكن هل يعنى هذا أن شقاء الإنسان قد انعدم أو تلاشى فى المجتمعات الشمولية التى تسحق الإرادات سحقاً وتقتل مبادرات الفرد وتحيطه بالأغلال ؟ أغلب الظن أيضاً أن النظام الاقتصادى الشمولى لم يؤد إلى تغيير العلاقات الاجتماعية من كافة جوانبها وأغلب الظن أن هذه المجتمعات قد ساعدت على زيادة جرعة الشقاء ، بالرغم من أن العامل أصبح ـ أو هكذا يقال له ـ مالكاً لوسائل الإنتاج ومسيطراً على قواه . وذلك لأنه إذا كان قد حقق تحرر الإنسان وحريته من ناحية واحدة جزئية ، فإنه لم يؤد إلى أى تغيير فى العلاقات الاجتماعية من ذلك الجانب الذى تحدثنا عنه آنفاً بل ظلت هذه العلاقات تتحكم فيها النوازع الشريرة التى تهدر كرامة الإنسان وتدوس حقوقه وأنفه فى الرغام ، وظلت يسودها ـ تماماً كما هو الحال فى المجتمعات الرأسمالية ـ النفاق والحقد والخديعة والحسد والافـتراء بالباطل على البشر والقهر والظلم ... الخ . وذلك لأن الظلم فى المجتمعات لا ينبع فقط من التسلط الاقتصادى بل من الرغبة فى الإيذاء وفى الحط من قـدر الإنسان مع الاستكبار والغطرسة (هيبوريس) ، وقد كان القدماء من اليونان على حق عندما نظروا إليها على أنها خطيئة . والتمشى مع هذه النوازع وما إليها يؤدى إلى تثبيط الهمم ، وإحباط العزائم وتحطيم جميع الجهود الفردية والاجتماعية على السواء ممـا لا ينفع معه إنتاج ولا تنمية .

(٥)

وأحسب أنه بعد الحديث عن الما وراء الفلسفى فى معانيه المختلفة ، وبخاصة فى معناه الروحى الأخلاقى الواقعى الذى فرغنا منه الآن ، قد أصبح الطريق معبداً لتناول الدين والماوراء الذى يقـدمه للإنسان .

فالدين يقــدم لنا الما وراء على صورة عالم آخر غير هــذا العالم الذى نعيش فيه الآن، عالم سنبعث فيه بعد الموت، وستوفى فيه كل نفس أجرها . ومعنى هذا أن الما وراء الدينى ما وراء بعيد لأنه يتعلق بالمستقبل البعيد قد يكون قريباً ، ولكنه مؤجل على أى حال . وفى الوقت نفسه يتحدث، الدين عن هــذا العالم الواقعى الذى نعيش فيه الآن أو عن الحياة الدنيا على أنها قنطرة أو معبر للآخرة . إذ لابد للإنسان أن يعمل لهذا المستقبل البعيد ، لابد أن يزرع ليحصده ، لأنه سيجنى يوم الحساب ما قدمت يداه ، إن خيراً فخير ، وإن شرا فشر .

* * *

ومن الواضح أن ثمة لقاء بين الدين والفلسفة فى جانبها الذى اهتممنا به هنا وذلك لأن النظر إلى الحياة الدنيا على أنها مزرعة للآخرة ودعوة الدين للناس بأن يتبعوا فى حياتهم منهج الله القائم على العمل الصالح ونشر التقوى والخير ليس شيئاً آخر إلا ما أطلقنا عليه اسم الممارسة السياسية الأخلاقية للتفلسف. وذلك إذا أردنا أن تظل الفلسفة كما كانت دائماً حارسة للمدينة .

لكن الشىء الذى نلاحظه جميعاً أنه لا الفلسفة ولا الدين قد كتب له النجاح فى تطبيق هــذا المنهج الذى لا يزال يوصف من أعدائه وخصومه بأنه منهج مغرق فى المثالية لأنه لا يأخذ فى اعتباره الواقع المعقد الشرير للطبيعة البشرية . وهو نقــد له وجاهته ، ويستند إلى واقع التجربة الإنسانيــة نفسها فى تاريخها الطويل .

ولا شك أن هناك شكوكاً كثيرة قد حامت حول ماهية العلاقة بين الدنيا والآخرة (أو بين الواقع والما وراء الدينى) على نحو ما يصورها لنا الدين . فقد صور لنا الدين تلك العلاقة على أنها علاقة دائرية (كعلاقة البذرة بالثمرة) أو على أنها علاقة تبادلية (كعلاقة الزوج والزوجة) ولكن التجربة لم تؤيد قيام أى من هاتين العلاقتين . فالدين عندما جعل حياة الإنسان معلقة فقط بذلك الما وراء المستقبلى ، وكتب عليه أن يعيش « فى انتظار الآخرة » ، ثم أمره بأن يعمل

لآخرته ليجنى هناك ثمار ما زرع هنا ، فإن الإنسان كثيراً ما استخف بهذا الوعد الإلهى ، وحتى عندما توعده الله بأنه سيجعل من معيشته فى هذه الحياة الدنيا معيشة ضنكا إذا هو تنكب الطريق المستقيم وحاد عن منهج الحق مصداقاً لقوله تعالى : « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا » (طه ١٢٤) ، نقول إنه حتى عندما توعد الله الإنسان على هذا النحو فإن هذا الأخير لم يعبأ كثيراً بذلك التهديد ، وذلك لأن نظره ظل دائماً معلقاً بالثقل الأخروى ، وهو ثقل مؤجل على أى حال .

ما الحل ؟ هل نقول إن تطبيق الشريعة بالمعنى الظاهرى الذى يفهم من هذا التطبيق ومن الكلام حوله ، وهو معنى يتصل فقط بإقامة الحدود فى العبادات والمعاملات فضلا عن اقامتها فى الأحوال الشخصية — وقد تم تحقيق هذا الجانب الأخير — سيؤدى فعلا إلى الالتزام الدينى الكامل ؟؟ هذا أمر مشكوك فيه أيضاً ، وذلك لأن تطبيق الشريعة بهذا المعنى سيترك أمرها إلى وسائل محدودة التأثير مثل الوعظ والتوعية الدينية كما هو الشأن معها الآن وسيترك جانباً تلك العلاقات الاجتماعية الدفينة التى أشرنا إليها آنفاً ، وبهذا سيظل المجتمع كما كان رخوا من الداخل ، قابلا للتقويض أو الانهيار فى أى لحظة من لحظات المعاناة والابتلاء . ولا ينبغى أن ننسى فى هذا الصدد أن بعض المجتمعات الإسلامية أخذت نفسها فعلا بتطبيق الشريعة فى ذلك الجانب الظاهرى أو فى بعض تطبيقاته وإقامة الحد على المخالفين فيها ولكن هذا لم يفلح فى إلزام المجتمع كله بأمور الدين ولم يؤد اتباع هذا الجانب إلى أية فعالية فى علاج الأمراض الأخلاقية الاجتماعية ، بل إننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن الفضيلة قد غابت فى هذه المجتمعات وحل محلها الفسق والفجور والإباحية ، وإن كان هذا كله يرتكب فيها فى الخفاء .

لسنا هنا بصدد تقديم حل جذرى لتلك المشكلة الخالدة . ولكننا نلاحظ فقط أن كلا من العلم والفلسفة قد نجح كما أشرنا إلى ذلك سابقاً — فى تقديم ما وراء واقعى إلى جانب الما وراء المثالى الذى يتعامل معه . وقد رأينا أن الما وراء الواقعى العلمى يتمثل فى التقدم التكنولوجى الذى يستطيع أن يوسع

من الواقع الكونى والاجتماعى للإنسان ويقـــدم له فى قلب بيئته واقعاً جديداً . ويتمثل الما وراء الواقعى للفلسفة تلك الممارسة السياسية الأخلاقية التى تحدثنا عنها ، والتى تستطيع وحدها أن تحقق المثل العليا والقيم الرفيعة على أرض الواقع . أما الدين فالأمر فيه مختلف ، إذ أنه لم يقـــدم لنا إلا الما وراء الأخروى الذى ليس له رصيد فى الواقع أو الذى لا يسنده ما وراء واقعى على غرار ما شاهدناه فى كل من العلم والفلسفة ، بل يسنده فقط العمل الصالح . وهـــذا فى حد ذاته لا يمثل الما وراء .

ولهـــذا ظهرت الفجوة التى كثيراً ما نحس بها بين الدين والحياة . ترى ما السر فى اختفاء هذا الما وراء الواقعى فى الدين ؟ هل نعيب ديننا أم أن العيب فينا نحن لا فى للدين ؟ لا يختلف اثنان فى أن نختار أن نلصق العيب فينا نحن لا فى الدين أى أن نذهب إلى أن العيب قائم فى قصور فهمنا للدين . وهو قصور يصعب علينا أن نخوض فى معالمه وفى أبعاده الآن .

مذاهب الشك ومواجهتها

بقلم

د . محمود فهمى زيدان

استاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

مذاهب الشك ومواجهتها

١ ـ مقدمة :

(أ) من الفلاسفة من اهتم – قبل إقامة نظريته فى المعرفة – بمواجهة مذهب الشكاك وتفنيد حججهم ، أو على الأقل محاولة تجنب النتائج التى وصلوا إليها والهرب منها ، ويعتبر أفلاطون فى مقدمة أولئك الفلاسفة ، وتبعه فلاسفة كثيرون نذكر منهم القديس أوغسطين (٣٥٣ – ٤٣٠) والإمام أبو حامد الغزالى (١٠٥٨ – ١١١١) وديكارت وتوماس ريد وأغلب الفلاسفة الإنجليز والأمريكان المعاصرين . ومن الفلاسفة من تجاهل هؤلاء الشكاك مصادراً منذ البدء على إمكان إقامة المعرفة الموضوعية مثل أرسطو ، وتبعه فى ذلك فلاسفة كثيرون مثل لوك وبركلى وأصحاب الفلسفة المثالية وكثير من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين . ثم يلتقى المهتمون بمواجهة الشكاك والمتجاهلون لهم على السواء على أرض المعرفة الموضوعية . نلاحظ أيضاً أن الفلاسفة الذين اهتموا بمواجهة الشكاك والرد عليهم إما أصابتهم فترة شك فى إحدى مراحل تطورهم العقلى ثم عبروا هذه الفترة و طردت عنهم حالة الشك إلى الاعتقاد بإمكان الوصول إلى يقين فى المعرفة ، وإما بدأوا حياتهم الفكرية بإمكان الوصول إلى يقين المعرفة دون أن تعرض لهم حالة الشك ، وفى كلتا الحالتين يبدو تأثر الفريقين ببعض حجج الشكاك ومحاولة التغلب عليها . والآن ما مذهب بالشك ؟

(ب) وها هنا نجد صعوبات كثيرة لتقديم قضايا موجزة عن موقف الشكاك على وجه العموم ، لأنه لم يكن لهم إمام واحد ، ولم يؤلفوا مدرسة فكرية واحدة ، ولم يعيشوا فى فترة زمنية محدودة ، وإنما هم كثيرون ، ويختلفون فيما بينهم اختلاف النشأة والتطور ، وقد نشأت أفكارهم وتطورت عبر ستة قرون أو أكثر فى العصرين اليونانى والرومانى فقط ، بالإضافة إلى شكاك العصر الحديث منذ عصر النهضة حتى القرن الثامن عشر على الأقل ولدينا هنا صعوبة أخرى وهى صعوبة . المصادر التى نلتمس منها مواقف

الشكاك . لا توجد صعوبة فى التماس مصادر الشكاك فى العصر الحديث . لكن توجد صعوبة يمكن التغلب عليها فى معرفة مواقف باكورة المذهب عند القدماء — نقصد مذهب السوفسطائيين ، ذلك لأننا عرفنا مواقفهم من عرض أفلاطون لهم فى محاوراته ، وهو عرض من خصم. لكن تمكن التغلب على هــذه الصعوبة بالرجوع إلى مصادر أخرى غير أفلاطون ، مثل أرسطوفان ، بالإضافة إلى الدراسات الحديثة عنهم فى إطار الجو السياسى والاجتماعى الذى عاشه السوفسطائيون . ومن جهة أخرى توجد صعوبة عاتية فى التماس مصادر الشكاك الذين عبروا عن قمة موجة الشك فى العصر القديم والتى دامت منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثانى أو الثالث الميلادى ذلك لأن زعماء الشك فى هــذه الفترة الطويلة لم يكتبوا شيئاً . ثم كتبت عنهم شذرات بعد قرنين أو ثلاثة من بدء حركتهم ، مثلما نجد عند شيشرون (١٠٦ — ٤٣ ق . م) فى كتابه « الأكاديميات الأولى والثانية » ، وقد ضاعت أغلب صفحات هــذا الكتاب ، كما أن شيشرون لم يكن من أهل الشك . أما المصدر الوحيد لحركة الشك فى تلك الحقبة المزدهره فهو ما خلفه لنا سكستوس إمبريكس Empiricus وهو من الشكاك المتأخرين فى العصر الرومانى الذى كان شخصية نشطة فى أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث الميــلادى (١٨٠ — ٢١٠ م) . وقــد كتب كتــابين همــا « ضد المعلمين » Contra Mathematicos و « مجمل مذهب بيرون » Pyrrhon Hypotyposes . يلاحظ أن سكستوس لم يكتب بتفصيل عن الشكاك القدماء الذين سبقوه لكنه توسع فى مواقفه الشكية . وعلى أى حال يعتمد المؤرخون على سكستوس كمصدر أصيل لمذهب الشك منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعد الميلاد . ولا مفر من الاستعانة به للتعريف بهذا المذهب . ونأخذ الآن منه تصنيفه لفلاسفة الشك واليقين إلى ثلاث طبقات

طبقة « التوكيديين » Dogmatics الذين يرون أن الإنسان قادر على تحصيل معــرفة موضوعية يقينية مثل أفلاطـون وأرسـطو والأبيقوريين والرواقيين ، وطبقة « الأكاديميين » Academics — يقصد رؤساء أكاديمية أفلاطون الذين تخلوا عن فلسفة أفلاطون ، وكانوا يرون أن المعرفة الموضوعية مستحيلة للإنسان ، وطبقة « الشكاك » Sceptics الذين لا يقررون استحالة المعرفة الموضوعية وإنما يجدون فى البحث والسعى إلى الحقيقة ويعجزون عن الوصول إلى تقرير أو إنكار لهــذه الموضوعية ، ويوجهون الانتباه إلى الصراع بين التوكيديين والأكاديميين وإلى أن حججهما متكافئة(١) وأســاس حديث سكستوس عمن يسميهم الشكاك هو المعنى الاشتقاقى للكلمة اليونانية Scepsis ، وهو البحث النقــدى أو الفحص والنظر . نلاحظ أن من يسميهم سكستوس بالأكاديميين هم من نسميهم الآن أنصار الشك المطلق ، ومن يسميهم بالشكاك هم من نسميهم الآن اللا إدريين Agnostics . لكن يمكن القول — للتوفيق بين مصطلحات سكستوس والمصطلحات المألوفة الآن — إن الشكاك عند سكستوس صنفان : أنصار الشك المتطرف (الأكاديميون) وأنصار الشك المعتدل (الشكاك) .

(ج) ونتيجة لكل ما تقــدم يمكن تقــديم تعريف عام بمذهب الشك المعتدل بذكر القضايا الموجزة الآتية : الوصول إلى معرفة يقينية موضوعية عن طبيعة الأشياء وحقائقها مستحيل ، لكننا نعرف الأشياء بطريق الإدراك الحسى ، ولا معرفة لنا فيما يجاوز هــذا الإدراك . نقبل القــول إن عسل النحل يبدو لنا حلو الطعم لكننا ننكر القــول إنه حلو بمعنى مطلق . لا ننكر وجــود الأشياء المحسوسة وإنما نسلم بوجودها كظواهر تبدو لنا فى الإدراك الحسى . يمدنا هذا الإدراك بمعرفة ظنية أو احتمالية لكن لا يقين فيها ، ذلك لأننا

---

(١) أنظر: Sextus Empiricus, Outlines of Pyrrhonism translated into English by Samford Etheriodge, Wesleyan Universty Press, 1964 Samuel وقد أقتبسنا هذا التصنيف من Enoch Stumpf, Philosophy, History and Problems, Mcgrow - Hill Book Company, New York 1977 ,pp. 237-243.

ندرك الأشياء بحواس مختلفة فما نستقبله من حاسة يختلف عما نستقبله من حاسة أخرى ، ويختلف إدراكنا للأشياء . باختلاف الأشخاص ، كما يستقبل الشخص الواحد انطباعات مختلفة عن الشيء الواحد تبعاً لتغير حالات هذا الشخص . ولذلك نعلق أحكامنا عن طبيعة الأشياء وحقيقتها ، ونكتفي بأحكامنا النسبية عنها . ونرفض أي معيار موضوعي لإصدار أحكام على حقيقة الأشياء كالاحتكام إلى برهان عقلي أو استدلال على ، وذلك لأننا نسأل هل هذا المعيار أو ذاك بديهي والجواب بالنفي . وحين نقصر معرفتنا على ظواهر الأشياء نحقق طمأنينة النفس ونحس أننا في عالم ينبغي علينا أن نتلاءم معه ونستجيب له في حياتنا العملية .

(د) ويمكن التعريف بمذهب الشك المتطرف بذكر المواقف السابقة وإضافة المواقف التالية . لا يقين في أحكام الإدراك الحسي وبالتالي لا يقين في افتراض مطابقة الظواهر لذلك الإدراك طالما لا نستطيع الخروج من إحساساتنا والتوجه إلى الأشياء بطريقة مستقلة لتقارن بين الإدراك والأشياء . وليس لدينا معيار لتمييز الإدراك الحسي الصحيح من الإدراك الحسي الكاذب أو الخادع . ويمكن البرهان على وجود هوة لا يمكن عبورها بين المقدمات التي نبدأ منها وتتمثل في إدراكنا الحسي للأشياء ، والنتائج التي ندعي الوصول إليها وهي الاعتقاد بوجود عالم خارج عنا . ولا يمكننا البرهان على وجود هذا العالم المحسوس لا باستنباط ولا باستقراء . فمن جهة ليس لنا الحق في الانتقال من انطباعات حسية لا تتضمن وجود أشياء إلى قضايا تقرر وجودها . ومن جهة أخرى يبدأ الاستقراء بتعميم تجريبي من انطباعات حسية وحينئذ يجب أن ننتقل من مقدمات إلى نتائج من مستوى واحد أي من انطباعات إلى انطباعات أخرى . لكن ليس من المشروع أن ننتقل من حدوث انطباع إلى وجود شيء خارج على هذه الانطباعات ولن نصل إلى سبيل للبرهان على وجود شيء (١).

---

(١) أنظر : الموسوعة الفلسفية لنشر أدواردز جـ ٧ مادة شك ص ٤٤٩ وما بعدها .

٢ ـ السوفطائيون :

(أ) إن التعريف بمذهب الشك السابق ذكره ينطبق فقط على أنصار الشك المطلق بصورتيه المعتدلة والمتطرفة فى القرون الستة الممتدة من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث الميلادى ، ويتمثل فى مواقف بيرون Pyrrho وشكاك الأكاديمية ومدرسة سكستوس . وتحسن الإشارة إلى الظروف التى أدت إلى ظهور هؤلاء . لكن تحسن الإشارة أولا إلى مقدمات هذه الفترة أو التمهيد لهـا ، وهو ما نجـده عند السوفسطائيين ، ثم تطور هذه الحركة فى العصر الحديث حيث نكتفى بالإشارة إلى الشك المنهجى — لا المطلق — عند ديكارت ، وتطور مذهب الشك المطلق عند داڤيد هيوم .

(ب) نجد بداية البحث فى موضوع المعرفة عند السوفسطائيين فى القرن الخامس قبل الميلاد ، ورواد هذه المدرسـة هما بروتاجوراس Protagoras (٤٩٠ — ٤٢١ ق . م) وجورجياس gorgias (٤٨٠ — ٣٧٥ ق . م) . وهما أول من طرق موضوع الشك المطلق باختصار دون تفصيل . وكانت فكرتهما الأساسية أن من المستحيل أن يصل الإنسان إلى معرفة موضوعية . وقد نشأ موقفهما من النظر فى اختلاف آراء الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليهما والمعاصرين حـول ماهية الوجود فمن قائل إنه الماء أو الهواء أو النار أو هذه المبادىء مجتمعة ، ومن قائل بأن السمة الأساسية فى الوجود هى التغير المتصل ، أو قائل إنها الثبات المطلق وهـكذا . فتوصل بروتاجوراس إلى استحالة الوصول إلى شىء ذى قيمة عن طبيعة الوجود ، وأنه يجب التوجه إلى البحث فى الإنسان وقدراته ومناشطه النظرية والعملية . ورأى أن « الإنسان مقياس كل الأشياء » . ويفسر أفلاطون هذا القـول المأثور بأن المعرفة عند بروتاجوراس تعتمد على الشخص العارف

وأيضاً : عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة جـ ٢ مادة الشك والشكاك ص ١٦ — ٢٣

وأيضاً : كتاب سكتوس السابق ذكره .

وأيضاً :

Thillay und Wood, A History of Philosophy, Holt, N.Y.195 pp. 1241-4'

وأنها نسبية تتغير من فرد لآخر ، وأن ما يبدو لى حقاً فهو حق ، وأن ما يبدو لك حقاً فهو حق وكلانا على حق ، ومن الممكن أن تصدق قضيتان متناقضتان حسب وجهة نظر الذات التى تدعو إلى إحداها . ويتضمن هذا الموقف أن ظواهر الأشياء تقبل المعرفة لكنها المعرفة النسبية المتغيرة لكن هنالك تفسيراً آخر لقول بروتاجوراس وهو أن المقصود بالإنسان هو الإنسان كنوع وليس كفرد ، أى أن الإنسان هو مقياس الحقائق ، أو أن الحقائق من وضع عقولنا ، وأما الموجودات فى الخارج فمستقلة عنا وماهيتها فوق قدرات عقول الناس . وفى ضوء هذا التفسير نفسر نسبية المعرفة عند السوفسطائيين بمعنى أن المعرفة مصدرها إنسانى بحت وليس بمعنى أن الحق هو ما يحلو لكل فرد . لكن Burnet لا يتحمس لهذا التفسير الأخير قائلا إن التمييز بين الإنسان كفرد والإنسان كنوع لم يكن معروفاً لبروتاجوراس .

(ج) أما جورجياس فقد كان أكثر تطرفاً من صاحبه إذ أنكر قدرة الإنسان على معرفة أى شىء ووضعها فى قضايا ثلاثة موجزة وهى : لا يوجد شىء ، حتى إن وجد فلن نستطيع معرفته ، وحتى إن استطعنا معرفته فلن نستطيع تبليغه للآخرين . وقد قدم براهين تفصيلية تذكرنا بالحجج الجدلية عند الإيليين (١) . ويمكن مواءمة مواقف جورجياس وبروتوجوراس بقولنا إن المعرفة التى ينكرها جورجياس هى المعرفة اليقينية المطلقة الثابتة لحقائق الأشياء .

٣ — بيرون وشكاك الأكاديمية :

ا — نأتى الآن إلى قمة موجة الشك المطلق فى العصور اليونانية والرومانية القديمة ، فقد كانت قوية الحجة ومؤثرة فى الفلاسفة من بعدهم تأثيراً بالغا ، وهى المرحلة التى ظهر فيها بيرون Pyrrho (٣٦٥ — ٢٧٠ ق.م) الأغريقى القديم ومدرسته ، كما ظهر فيها مفكرون أفذاذ — سنأتى على ذكر

---

(١) تجد تفصيل بعض هذه الحجج فى « موسوعة الفلسفة » للدكتور عبد الرحمن بدوى ج ١ ص ٥٩١ .

أشهرهم — قادوا أكاديمية أفلاطون فى طورها الأوسط والأخير .
(ويعبر خلفاء أفلاطون الأوائل المخلصون لفلسفته عن الطور الأول
فى الأكاديمية) . بدأت هذه المرحلة بظهور بيرون ومدرسته منذ منتصف
القرن الثالث قبل الميلاد تقريباً . لم يكتب بيرون شيئاً كما سبق القول لكنه جذب
إليه كثيراً من الأتباع ، ونعرف بعض مواقفه من تلاميذه الذى لا نعرف
منهم سوى تيمون الفليونتى Timon of Phlius (٣٢٠ — ٢٣٠ ق.م)
الذى لم يترك هو الآخر سوى شذرات ساخرة . وكانت هذه المدرسة
معاصرة للأبيقورية والرواقية ، كما كانت الأكاديمية والمشائية لا زالتا نشطتين ،
وكانت مدرسة بيرون ناقدة لها جميعاً ، وموقفها الأساسى هو الشك
فى قدرة العقل الإنسانى على معرفة موضوعية ثابتة بحقائق الأشياء وطبيعتها .

(ب) وقد كانت مدرسة بيرون من القوة بحيث تأثر بها رؤساء الأكاديمية
فى طوريها الثانى والثالث . كان أرسيزيلاوس Arcesilaus
(٣١٥ — ٢٤٠ ق . م) رئيس الأكاديمية فى الطور الثانى ، وكان
كارنيادس Carneades (٢١٣ — ١٢٩ ق . م) رئيسها فى أول
الطور الثالث ، كما يذكر أيضاً إنسيديموس Aenesidemus وسكستوس
إمبريكس من رؤساء الطور الأخير — ويقال إن الأخير خلف لنا كتابين —
سبق ذكرهما — يعتبران المرجع الأساسى لحركات الشكاك فى الستة قرون
السابقة عليه . ويبدو أن أساس تقسيم عصور أكاديمية أفلاطون إلى أطوار ثلاثة
هو إخلاص رؤسائها لفلسفة صاحبها ، وكان رؤساء الطور الأول يعبرون
عن فلسفة أفلاطون حقاً ، أما رؤساء الأكاديمية فى الطورين التاليين فقد
تأثروا ببيرون كما رفضوا ميتافيزيقا أفلاطون وتصوفه ، وتابعوا قول سقراط
« إنى أعرف شيئاً واحداً وهو أنى لا أعرف شيئاً » ، كما تابعوا منهجه فى الحوار
وكان مذهب الشك فى الطورين الأخيرين من الأكاديمية مزدهراً تارة
وضعيفاً تارة أخرى ، وفى إحدى فترات ضعفه ظهر شيشرون
(١٠٦ — ٤٣ ق . م) الذى دخل الأكاديمية وكتب « الأكاديميات الأولى
والثانية » عرض فيه لهذا المذهب ، وكان هذا الكتاب هو الذى وجده

القديس أوغسطين (٣٥٣ — ٤٣٠ م) فتحمس له أول أمره ، ثم لما عبر فترة الشك إلى فترة اليقين الذى وجده فى الدين المسيحى انبرى للرد على الأكاديميين .

(حـ) وقد انتقلت نصوص سكستوس إلى أوربا منذ عام ١٤٤١ وكان يستخدمها مفكرو عصر النهضة مثل إرازموس Erasmus (١٤٦٩-١٥٣٦) الذى هاجم اللاهوت المسيحى ، ومفكرو القرن السادس عشر مثل مونتانى Montaigne (١٥٣٣ — ١٥٩٢) الذى هاجم المدرسيين فى العصرر الوسطى ، كما شك فى ثقتنا بالخبرة الحسية . لكنه وصل إلى نتيجة مختلفة عما وصل إليه الشكاك السابقون إذ رأى أن كل معيار المعرفة الحقيقية موضع شك ما لم نعتقد بالله الذى نلتمس منه مبادىء أولى . ولعل جاسندى Gassendi (١٥٩٢ — ١٦٥٥) فى القرن السابع عشر قدم عرضاً للشك مخالفاً للسابقين حين رأى أن المخرج من الشك ليس رفض اللاهوت ولا التحمس له بقدر ما هو التوجه نحــو الدراســة التجريبية العلمية لاكتشاف طبيعة الأشياء . وكان فرنسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦) قد بدأ نفس الطريق . نلاحظ أن تأثير هذه الحركات كان جزئياً ، لكن ظاهرة الشك وإمكان التخلص منها عند ديكارت كان لهــا الأثر البالغ على كل من أتى بعده من الفلاسفة(١) .

٤ — ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) :

(ا) لم يكن ديكارت من فلاسفة الشك المطلق ، بل كان داعياً إلى قدرة العقل على إقامة المعرفة الموضوعية اليقينية ، ورأى أن سبيل اليقين هو الاستنباط وليس الاستقراء الذى يؤدى فقط إلى معرفة احتمالية . وقد دعته براعته فى الرياضيات إلى إدراك أن قضايا هــذا العلم يقين لا احتمال فيه ، كما أنها أكثر العلوم بساطة ووضوحاً . وأراد أن يقيم نسقاً فلسفياً ونسقاً معرفياً بوجه

---

(١) انظر : الموسوعة الفلسفية لنشر إدواردز جـ ٧ مادة « مذهب الشك » ص ٤٤٩ — ٤٥٨ .
وأيضاً : Thilly and Wood, A History of Philosophy pp. 141-4

خاص — على هذا النموذج الرياضى . ويعنى هذا أنه يجب أن تبدأ معرفتنا مما هو بديهى صاعدين إلى ما يمكن استنباطه منه . وقد رأى ديكارت أن تحقيق هذا الهدف يستلزم أولا بذر الشك فيما لدينا من أفكار ومعتقدات ، بغية البدء بما هو بديهى ، وهذا هو ما سمى « الشك المنهجى » ، أى نبدأ الشك كمنهج ووسيلة إلى بلوغ اليقين . وهنا يصح أن نتساءل ، هل عانى ديكارت مرحلة الشك فعلا أول الأمر ثم كافح للتخلص منها وبلوغ اليقين ، أم أنه كان منذ البدء نصيراً للمعرفة اليقينية ، وحين أراد أن يعرض نظريته اصطنع الشك وجعله وسيلة لعرض نظريته فى إمكان الوصول لليقين ، والرد على أنصار الشك المطلق . أظن أن التفسير الثانى هو الأدل على موقف ديكارت لأنه نشأ لاهوتياً مؤمناً كما نشأ عبقرية رياضية بحتة رأى فى الرياضة نموذج اليقين . ولقد قدم ديكارت أربع حجج أساسية تعبر عن موقف الشك فى كل شىء ، ليس بها جدة فى المحتوى وإنما بها جدة وأصالة فى العرض والصياغة ، (١) كثير مما ندعى أنه معرفة مستمد من الحواس ، لكن الحواس تخدعنا أحياناً ، فلم لا تخدعنا دائماً ؟ ولذلك نضع المعرفه الحسية أو المعرفة بالإدراك الحسى موضع الشك ، وفى ذلك يقول ديكارت « ... وما دامت حواسنا تخدعنا أحياناً فقد رأيت افتراض أنه لا يوجد شىء فى الحقيقة كما أتخيل أنى اكتسبته بالحواس» . (٢) وجوب الشك فى وجود ما يقوم على الإدراك الحسى ، وهو وجود العالم المحسوس ، فيمكننى « تصور أن ليس لى بدن ولا يوجدعالم ولا يوجد المكانالذى يخيل إلى أنى أوجد فيه. » (٣)نشك فى التمييز بين اليقظة و الأحلام إذ نظن فىالأحلام أننا نواجه عالماً واقعياً ولن يتبين أننا كنا نحلم إلا بعد أن نستيقظ ، ولذلك فلسنا على يقين من أننا فى عالم الواقع الحقيقى نحيا حلما طويلا منسقاً ينتهى بالموت(٤) . على الرغم من أننا لا نشك فى صدق ويقين قضايا الرياضيات البحتة فلدينا ما يدعونا

للشك فى صدقها لأن من الممكن افتراض « شيطان ماكر » من القوة بحيث يستطيع خـــداعنا وإيهامنا بكذب ما هو صادق أو بصدق ما هو كاذب (١).

(ب) بحث ديكارت فى إمكان اكتشاف قضية لا يمـــكن الشك فيها فوجدها فى وجود ذاته ، وعبر عن هـــذه القضية بقوله « أنا أفكر إذن أنا موجود » "Dubito ergo sum" ، وقـــوله أحـــياناً « أنا أشك إذن أنا موجود » Cogito ergo Sum وهذه القضية هى التى سميت «الكوجتو» إن من يعانى خبرة الشك فى أشياء كثيرة أو فى كل شىء لا يمكنه أن يشك فى أنه كائن يشك ، بل من الضرورى أن يكون هذا الكائن موجوداً (٢) نلاحظ أن ديكارت حين اعتبر قضية وجوده قضية أساسية لم يأخذها فقط على أنها تعبر عن حالتى الشعورية اليقظة بأنى أشك أو أفكر رأنى موجود فى اللحظة التى أشك أو أفكر فيها ، وإنما قصد بالوجود أيضاً وجود نفس جوهرية ، تميزة من البدن وتتصف باللا مادية والخلود .

(ج) حين اكتشف ديكارت هذا اليقين الأول الذى تضمن وجود نفس ممايزة للبدن ، اكتشف أيضاً أن بالإنسان أفكاراً فطرية ، استطاع بفضلها تقديم ما رأى أنها أدلة برهانية محكمة على وجود الله ، كما استطاع تقديم دليل على وجود العالم المحسوس . حينئذ كشف لنا تصنيفه للأفكار فى عقولنا إلى ما يسميه أفكاراً فطرية صادقة يهبها الله لنا وأن الله ضامن صدقها ، وأفكارا خيالية يبتكرها الخيال مشتقاً بعض عناصرها من الواقع التجريبى ، وأفكارا حسية أو تجريبية نصل إليها بالإدراك الحسى . وينتهى إلى القول إن لدينا ميلا طبيعياً إلى الاعتقاد بوجود العالم المحسوس اعتماداً على أن تلك الأفكار الحسية نستقبلها من مصـــدر خارجى وهو الأشياء المادية فى العالم المحسوس .

---

(١) Descartes, Discourse on Methosds, in the Philosophical Works of Descartes, translated by E. Haldane and G.R.T· Ross, .vol I,P101-Cambridge University Press, London 1972.

(٢) نفس المرجع والصحيفة .

(د) نعود إلى الكوجتو . حين اكتشفه اكتشف أيضاً أن معيار الصدق واليقين هو الوضوح والتميز وفى ذلك يقول « لقد أصدرت حكماً يمكنني اعتباره قاعدة عامة هي أن كل ما أتصوره تام الوضوح والتميز صادق (١) » ووصل إلى هذه الأفكار الواضحة المتميزة بالحدس والاستنباط. « لا أعنى بالحدس شهادة الحواس المتقلبة أو الحكم المضلل الذى يصدر عن التركيبات الخيالية الخاطئة وإنما أعنى به تصوراً يمنحه انتباه عقلى صاف وهو تصور من اليسر والتميز بحيث لا يسمح بأى شك فيما ندركه ... ومن ثم يمكن لأى فرد أن يرى بحدس عقلى أنه موجود وأنه يفكر وأن المثلث محاط بثلاثة خطوط وأن للكرة سطحاً واحداً (٢)» . أما الاستنباط فهو انتقال من قضية نعرفها بيقين إلى أخرى ، وقد يكون الاستنباط مباشراً وحينئذ تكون النتيجة حدسية هى الأخرى ، أو يتألف الاستنباط من سلسلة من قضايا وحينئذ نصل إلى حقائق صادقة جديدة ليست واضحة بذاتها وإنما ندرك صدقها بادراك سلامة الانتقال(٣) لكن ما معيار الوضوح والتميز ؟ رأى ديكارت أن للمعيار ثلاثة جوانب .(١) : « أسمى قضية ما واضحة حين تكون حاضرة أمام عقل منتبه ، تماماً مثلما نقول إننا نبصر بوضوح ما يكون حاضراً أمام عيوننا وله أثر قوى ظاهر علينا ، وأسمى القضية متميزة حين لا تكون واضحة فقط وإنما حين تختلف اختلافاً بينا عن أى قضية أخرى » (٤) . ذلك المعيار الذاتى للوضوح والتميز بمعنى أن قضية ما تكون صادقة حين أحس أنها واضحة لى متميزة .(٢) لهذا المعيار جانب موضوعى بفضل ما أجد من علاقات ضرورية بين عناصر القضية ، مثلما أقول « ما له شكل ممتد » ، أو « كل ما يتحرك له ديمومة » . والبديهيات الرياضية أمثلة أخرى على هذا المعيار الموضوعى(٥) . (٣) وللمعيار الوضوح والتميز جانب

---

(١) ديكارت : المقال فى المنهج ، الجزء الرابع.

(٢) ديكارت : قواعد توجيه الذهن ، القاعدة الثالثة.

(٣) نفس المرجع .

(٤) ديكارت مبادئ الفلسفة ، الجزء الأول ، الفقرة ٤٥

(٥) ديكارت : قواعد توجيه الذهن ، القاعدة ١٢ .

ميتافزيقى وهو أنهما يعبران عن ماهية ذلك الشىء الواضح المتميز ، وكان ديكارت يسمى هـــذه الماهيات أحياناً حقائق خـــالدة أو « طبائع بسيطة » ، الله مصدرها وعلينا اكتشافها . ويقـــوم صدقها على وجود الله وصدقه (١) .

(هـ) لسنا نناقش هنا ميتافيزيقا ديكارت ولا نظرية معرفته ، لكنا نهتم فقط بحججه فى الشك المنهجى وبتأثره بموجة الشك السابقة عليه . وعلى أى حال قد جذبت فلسفة ديكارت كل الفلاسفة من بعده وأثرت فيهم التأثير البالغ إما بالتبعية الجزئية أو بالتطوير أو بالنقد والهجوم . أما عن مدى دحضه لحجج الشك المطلق فيمكننا القـــول إن هجومه على الشكاك يقنع أولئك الذين يتحمسون للمعرفة الموضوعية ابتداء ، لكنه لا يقنع الشكاك القدامى ، ذلك لأن هؤلاء الشكاك لم يرتابوا يوماً فى حقيقة الكوجتو أو وجود ذواتهم فليست الكوجتو إذن هى « التجربة الحاسمة » بين ديكارت والشكاك . ولعل الأفكار الفطرية التى دعا إليها ديكارت هى ما بدأ الشكاك برفضها وأن لا أساس للإعتقاد بها ، وبذلك تهوى أدلته على وجـــود الله . وأما اعتقاد ديكارت بوجود العالم المحسوس كعلة لأفكارنا التجريبية فهو موقف رفضه الشكاك لأن مبدأ العلية لم يكن عندهم حقيقة بديهية . إن النقطة الوحيدة التى يقبلها الشكاك من ديكارت هى اعترافه بأن دليله على وجود العالم دليل احتمالى لا يقين فيه ، وهو نفس الموقف الذى سلم به الشكاك حين قالوا إن لنا معرفة احتمالية بعالم الظواهر الذى لا يتضمن أى معرفة عن حقيقته .

٥ — دافيد هيوم D. Hume (١٧١١ — ١٧٧٦) :

(أ) لقد بلغ هيوم بالاتجاه التجريبى الذى بدأه جون لوك فى العصر الحديث إلى قمته ، كما بلغ باتجاه الشك الذى بدأه السوفسطائيون وطوره شكاك العصر الهلنستى إلى ذروته ، ولذلك يعتبر هيوم قمة أنصار الشك المطلق فى العصر الحديث . فحين بلغ بالاتجاه التجريبى قمته وجـــد نفسه فى أحضان الشك المطلق . لكن لا يوجد ارتباط ضرورى بين التجريبية والشك المطلق

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، الجزء الأول ، الفقرة ٤٨ .

فكثير من الفلاسفة — الذين قد نسميهم تجريبين بوجــه عام — يهاجمون نزعة الشك المطلق مثل جورج مور وبرتراند رسل وفنجنشتين وأتباعهم كما سنرى فيما بعد . وفيما يلى تلخيص لمواقف هيوم الشكية .

(ب) يبدأ هيوم موقفه بقوله « من العبث أن نسأل ما إذا كان يوجد جسم أم لا فيجب أن نسلم بوجوده فى كل تفكيرنا(١) » ، لكنه حين يتساءل عن المبررات التى تدعونا إلى هــذا التسليم بوجود الأجسام لا يجدها دقيقة كافية . كل ما لدينا من معطيات عن وجود العالم هى انطباعاتنا الحسية عن صفات الأجسام ، وإذن فتصورنا عن أى جسم ليس سوى مجموعة انطباعاتنا الحسية عنه ؛ كل معنى وجود البرتقالة التى أراها الآن أمامى هو حصولى على انطباعات عن لونها ونعومة ملمسها وحلاوة طعمها ونحو ذلك . ولا يوجد أساس للإنتقال من هــذه الانطباعات الذاتية للشخص المدرك إلى وجود أى شىء فى الخارج مستقلا عنى أو عن انطباعاتى . وكما أن الإنسان يعتقد بوجود أشياء خارجية دون أى أساس ، فإنه يعتقد أيضاً أن هــذه الأشياء وجوداً متصلا له ديمومة ، لكن هيوم لا يجد أى أساس مقنع للاعتقاد بهذا الاتصال والديمومة ، لأن كل انطباع قائم بذاته مستقل عن أى انطباع آخر ، ولذلك حين يتساءل عن تفسير هــذا الاعتقاد الخاطىء ، يجيب الخيال : إذا تتابعت انطباعات عدة عن شىء واحــد فى أوقات مختلفة ونلحظ تشابهها فإننا نتخيل أن الانطباع الأول دام فى الزمن ؛ لقــد تعــود الخيال إضفاء نوع من الثبات لموضوعات الإدراك الحسى . لكن ينبغى ألا نجعل الخيال أساساً للاعتقاد بديمومة الأشياء (٢).

(ﺟ) ويطبق هيوم نفس المنهج على وجود النفس الإنسانية فيقول إن كل ما لدينا عنها هــو انطباعات عن قدراتى العقلية من إحساس وإدراك وتذكر وتخيل ومقارنة وتجريد ونحو ذلك ، وإذن فكل تصــورى عن

---

(١) Hume, A Treatise ofiHuman Nature, BKI, PtIV Sec.2.P187.

(٢) المرجع السابق ص ١٨٨ — ١٨٩ ، ١٩٣ .

النفس ليس إلا مجموعة مركبة من هــذه الانطباعات ، ولا يوجد لدينا سبب يدعونا إلى الاعتقاد بأن وراء هــذه العمليات نفس جــوهرية يمكن وصفها بالمادية أو اللامادية والخلود أو الفناء . نلاحظ هــنا أن هيوم ينكر جــوهرية النفس ، لكنه لا يزال يجعل للحياة النفسية والعقلية واقعاً متمايزاً عن أعضاء البدن ، وذلك تحت تأثير ديكارت (١) . ولعل هذا يفسر لنا إحساسه بالحسرة والحيرة حــول هــذا التصور للنفس ، فذكر فى تذييله لكتابه « مقال فى الطبيعة الإنسانية » لدى مبدآن لا أستطيع التوفيق بينهما كما أن ليس فى قدرتى رفض أحــدهما ، وهما أن كل انطباعاتنا متميزة ، وأن العقل لا يدرك أى علامة حقيقية بينها (٢) . وكان يقصد بتميز الانطباعات بعضها عن بعض أن كل حادثة نفسية أو عقلية يمكن تصورها بوضوح وكل مايمكن تصوره مستقلا يمكن أن يوجد مستقلا. وليس بحاجة لأى شيء آخر ليهبه الوجود ، ومن جهة أخرى لم ير هيوم أى علاقة ضرورية بين انطباع وآخر بمعنى أنه لا يمكن استنباط انطباع من آخر . وبعبارة أخرى لم يستطع هيوم تفسير كيف ألفت الانطباعات المختلفة عن حالاتنا العقلية ما نسميه النفس . فى وحدتها وانتمائها إلى شخص واحد .

(د) وإن قيل إن من الواضح أن نستدل على وجود الأشياء فى العالم المحسوس اســتدلالا عليا من انطباعاتنــا الحسية ، نجــد هيوم مستعداً للأجابة بنظريته الجديدة فى العلية . ليس مبدأ العلية — هو القول أن لكل حادثة علة ــ مبدأ منطقياً يستحيل نقضه إذ لا نستطيع استنباط معلول من علته مثلما نقــول لا يمكننا استنباط الشبع والتغذية من عناصر الغــذاء كما يمكن إستنباط خواص المثلث مثلا من تعريفه ، وليست العلية فكرة فطرية إذ سبق لهيوم رفضه لنظرية الأفكار الفطرية . لم ينكر هيوم اعتقادنا بالعلية لكنه ينكر أن يكون لمبدأ العلية ضرورة منطقية أو أنه فطرى ، يفسر هيوم إعتقادنا

---

(١) المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الجزء الرابع ، الفقرة السادسة ص ٢٥١ — ٢ .

(٢) المرجع السابق : التذييل ص ٦٣٦ .

بالعلية من تتـابع متكرر منتظم لحادثتين فى إدراكنا الحسى فيؤدى هذا التتابع إلى تكوين « عادة عقلية » عن هـذا الارتباط ، لدرجة أننا حين نرى الحادثة ا فى المستقبل نتوقع أن تتبعها الحادثة ب ، ولذا فالضرورة هنا تجريبية أو نفسية . لكن العادة لن تكون أساساً مقبولا للبرهان على أن لكل حادثة علة فى العالم الفيزيائى أو العالم النفسى . وتصبح الانطباعات الحسية كائنات مستقلة بغير حاجة إلى علة كما سبق القول ويصبح عالم الانطباعات هو ما نعرفه كما يصبح ستاراً حديدياً يحجب عنا عالم الأشياء وهنا يتحـول عالم الظواهر عند الشكاك القـدماء الذى يتمثل فى العالم المحسوس ذاته عالم انطباعات ذاتية عند هيوم يمنعنا من الوصول إلى هـذا العالم المحسوس .

(هـ) يضيف هيوم موقفاً جديداً صلباً لا يزال تأثيره على الفلاسفة والعلماء طاغياً حتى اليوم ، وهو بذر الشك فى عمومية القوانين العلمية وفى المنهج الاستقرائى . وقد صاغ هذا الموقف حين ناقش اعتقادنا بإطراد الحوادث فى الطبيعة ، أى اعتقادنا بأن الحوادث الطبيعية سوف تحدث فى المستقبل بنفس الطريقة التى حدثت الحوادث المشابهة لهـا فى الماضى والحاضر ، وهـذا الاعتقاد فرض أساسى أو مصادرة أساسية لدى العلماء لتبرير عمومية القانون . يبدأ هيوم بصياغة هذا الاعتقاد بقوله « الأمثلة أو الحالات التى ليس لدينا عنها خـبرة تجريبية يجب أن تشبه تلك الأمثلة أو الحالات التى لدينا عنها تلك الخـبرة ، وأن أمور الطبيعة تجرى دائمـاً باطراد وبنفس الطريقة » (١) . ويتخذ هيوم هذا المبدأ مقدمة كبرى فى حجة ليصل إلى حكم عن الأشياء التى لم نلاحظها بعد . لم ينكر علينا هـذا الاعتقاد لكنه لا يجد له تبريراً . لا نعرف هذا المبدأ بحدس وإلا نكون قد عرفناه بطريقة قبلية (إذ سمح هيوم بمعرفتنا القبلية لقضايا الرياضيات البحتة ومبادىء المنطق) ، ولم نعرفه باستنباط لأننا لا نجد تناقضاً حين ندرك تغـيراً أو فجوة فى مسيرة الظواهر الطبيعية ، ولا نعرفه بملاحظة حسية لأنه ليس مشتقاً من انطباعات ،

---

(١) المرجع السابق : الكتاب الأول ، الجزء الثالث ، الفقرة السادسة ص ٨٩ .

ولا ملاحظة لما لم يحدث بعد (١) . والواقع أن أساس هذا الاعتقاد هو العادة التي تيسر لنا الانتقال من الاطراد الملاحظ فى الماضى والحاضر إلى توقع الشبيه فى المستقبل ، وليست العادة كما قلنا أساساً لإقامة برهان محكم . ويميز هيوم هنا بين اعتقاد نتمسك به من جهة وإصدار قضية صادقة من جهة أخرى ، اطراد الحوادث اعتقاد ولا يعبر عن حكم نصفه بالصدق . ولئن قيل إن الاعتقاد صادق بدليل أننا لو انتظرنا المستقبل لتحقق فإن هيوم يقول إن ذلك مصادرة على المطلوب .

نستنتج من كل ما سبق أن الإنسان — عند هيوم — حائر بين شك مطلق لا يستطيع رفض حججه ، وميل طبيعى للإعتقاد فى وجود عالم طبيعى وفى اطراد الحوادث الذى يعتبر أساس عمومية القوانين العلمية ، ولا يمكن الدفاع عن هذا الميل فى إطار تعود .

٦ — مواجهة الشك المطلق :

(ا) لم يترك الفلاسفة فى كل عصر موجة الشك فى إمكان المعرفة الموضوعية دون مواجهة وهجوم ، فقد سبقت الإشارة إلى هجوم أفلاطون على موجة الشك عند السوفسطائيين ، وهجوم أوغسطين على الشكاك الرومان القدماء ، وهجوم ديكارت فى فجر العصر الحديث على الشك المقيم . لكن الفلاسفة المحدثين — بعد ديكارت — والمعاصرين وجدوا فى هيوم وشكه المطلق خصماً خطيراً ينبغى مواجهته . نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة أدركوا قوة حجج هيوم — ومن ورائه كل الشكاك — وصلابتها كما أدركوا أن من الصعب مواجهة حججه واحدة بعد واحدة ودحضها ، ولذلك حاولوا تجنب موجة الشك أو التهرب منها بطريق جدلى ، وذلك بالبدء بالتسليم بإمكان إقامة معرفة موضوعية عن العالم ، وهذا ما تبرره خبرتنا الإنسانية اليومية وتراثنا العلمى ، وأن إنكار هذه البداية يضعنا فى موقف لا يمكن الصبر عليه وينبغى تجنبه . فقاموا بحجج بديلة تقنعنا بطرد الشك عنا ،

(١) نفس المرجع والصحيفة .

وما دامت حجج أنصار المعرفة الموضوعية ليست براهين بالمعنى الدقيق . فإن لك أن تختار بين حجج الشك وحجج اليقين أيها أكثر إقناعاً . ونلاحظ هنا نقطة جديرة بالتسجيل وهى أن أنصار المعرفة الموضوعية من المحدثين والمعاصرين تجنبوا الحديث عن معرفة لحقيقة العالم وطبيعته وكانوا فى أشد الحذر فى افتراض عوالم أخرى ، وإنما وجهوا حججهم نحو إمكان إقامة معرفة موضوعية يقينية أو احتمالية عن عالم الظواهر — وذلك نصر جزئى لموجة الشك .

(ب) وقد اخترنا ثلاثة نماذج من الفلاسفة والمواقف تواجه شك هيوم بوجه خاص ومذهب الشك بوجه عام وهى دفاع كنط عن إقامة معرفة موضوعية للعالم المحسوس ، والدفاع عن إقامة قضايا تجريبية يقينية تبدأ من منطلق الإدراك العام أو الموقف الطبيعى للإنسان العادى Common Sense عند توماس ريد وجورج مور ، والدفاع عن واقعية العالم الفيزيائى عند كارل پوپر .

٧ — امكان المعرفة الموضوعية للعالم الفيزيائى :

(ا) يمكننا ذكر نقطتين فى فلسفة كنط (١٧٢٤ — ١٨٠٤) هدفهما تجنب حجج أنصار الشك المطلق بطريقة غير مباشرة (لأن كنط كان يهدف أساساً إلى الرد على مواقف هيوم التجريبية) وهما أن المقولات أو التصورات القبلية فى العقل الإنسانى معيار موضوعية الإدراك الحسى والمعرفة العلمية ، وتقديم برهان جديد على وجود العالم الفيزيائى . ونبدأ بالنقطة الأولى . لقد تابع كنط بعض الفلاسفة السابقين مثل أفلاطون وديكارت وليبنتز فى وجاهة افتراض عالم آخر وسماه « العالم المعقول » أو « عالم الأشياء فى ذاتها » لأسباب خلقية ودينية ، لكنه أصر على أنه لا معرفة لنا به سوى مجرد وجوده . وقد يكون الدافع لهذا الموقف تأثير موجة الشكاك فيه ، وقد يكون اعتقاده — تحت تأثير جون لوك — بأن العقل الإنسانى محدود المعرفة بعالم الظواهر لكنه عاجز عن معرفة ما وراء عالم الظواهر . ومن جهة أخرى رأى كنط أن فى قدرتنا إقامة معرفة موضوعية صادقة عن عالم الظواهر . بدأ —

مثل التجريبيين — من القول إن انطباعاتنا الحسية هى المصدر الأول الضرورى لكل معرفتنا ، ويفضل تسمية هذه الانطباعات « الحدوس الحسية » .
واتفق مع التجريبيين أيضاً فى أن كل حدس نستقبله من حاسة ما متميز مستقل عن حدوس الحواس الأخرى وأن الحدوس الحسية متباعدة بعضها عن بعض .
واتفق مع التجريبيين ثالثاً فى أن هذه الحدوس ذاتية تختلف من فرد لآخر ولا موضوعية فيها . لكن رأى بعد ذلك أن الذاتية والموضوعية تصوران متضايفان ، أى إذا سلمنا بوجود شىء ذاتى فذلك يتضمن وجود شىء آخر موضوعى ، والآن أين نجد الموضوعية ؟ لا نجدها فى عالم الظواهر لأن كل ما يصلنا منه حدوس حسية ذاتية ، يبقى أن نجد الموضوعية فى الذات أو العقل الإنسانى . ويدافع كنط عن تلقائية العقل فى حصوله على تصورات قبلية أو معقولات غير مستمدة من التجربة وظيفتها توحيد تلك الحدوس الحسية وربط بعضها ببعض . لا تحقق هذه الحدوس فى ذاتها إدراكاً حسياً ، ولكى يتم الإدراك الحسى يجب أن تضاف إلى هذه الحدوس تلك المقولات .
ليست المقولات كائنات مكانية فى العقل وإنما هى استعداد طبيعى كامن يثيره ويوقظه استقبال الحدوس لتعطيها وحدة وموضوعية . فإذا نظرنا نظرة فاحصة لأى حكم إدراكى حسى بسيط مثل « هذه البرتقالة صفراء اللون » فإنى أكون استقبلت حدساً عن لونها ، وينشط الخيال لإضافة حدوس أخرى عن طعمها وملمسها من خبراتى السابقة ، لكن هذا الحكم يتضمن أيضاً أيضاً قضية قبلية لا اعى بها بوضوح مثل « كل شىء له صفات » أو « كل صفة إنما هى صفة لشىء » ، وهذه هى مقولة الجوهر أيقظتها من كمونها تلك الحدوس الحسية . وأدرك كنط بوضوح إنه لا توجد ضرورة منطقية فى وجود المقولات ، لكن لها ضرورة معرفية بمعنى أننا إذا رفضناها يستحيل الحصول على دراك حسى ومعرفة . وقل مثل ذلك فى قضايا بسيطة أخرى مثل « من الممكن أن يسقط المطر غداً » أو « من الضرورى أن يكون الجسم ممتداً فى مكان » ونحو ذلك . الإمكان والضرورة والإستحالة والوحدة والكثرة

الخ تعبر عن مقولات قبلية يضيفها العقل تلقائياً لكى يدرك العالم من حوله ويعرفه ، ويكشف استخدامنا للغة عن هــذه المقولات(١) .

(ب) أما الموقف الثانى الذى يقــدمه لنا كنط لمواجهة المتطرفين من الشكاك فهو ما يسميه برهاناً على وجود العالم . فقد أضاف فى الطبعة الثانية لكتابه « نقد العقل الخالص » فصلا قصيراً عنوانه » رفض المثالية » ليدفع عن نفسه اتهام المعاصرين له بالمثالية. فإذا عرفنا أنه فهم المثالية على أنها تسوى بين الوجود ووجود الذات وأفكارها ، وأن العــالم المحسوس إما أنه لا يوجد وإما أن وجوده مشتق من وجود الذات ، فإنه يمكننا اعتبار ذلك الفصل بمثابة رد على الشكاك ، خاصة شك هيوم . زعم كنط فى هــذا الفصل أنه قدم برهاناً على وجود مستقل واقعى للعالم المحسوس وإننا ندركه إدراكاً مباشراً وأن معرفتنا له يقينية . ويوجز برهانه أولا فى قضية موجزة وكأنها منطوق مبرهنة هى « مجرد الشعور بوجودى — وهو شعور محدد تحديداً تجريبياً — يبرهن على وجود الأشياء فى المكان خارجة عنى » . وفيما يلى إيجاز برهانه . (١) يسلم كل إنسان أنه يعى وعياً مباشراً بوجوده كائناً مفكراً يتميز عن غيره من الناس والأشــياء ، بفضل وعى كل منا بتعاقب أفــكاره ووجــداناته وانفعالاته وإراداته .(٢) حين أشعر بوجودى أشعر بذاتى محددة فى زمن (٣) الزمن صورة بالمعنى الأرسطى ويكتسب مادته من الحدوس الحسية التى استقبلها من الخارج فى المكان الذى يكون صورة أخرى . (٤) لا أعى بتعاقب حالاتى الداخلية إلا بمقابلته بشىء ثابت وإلا يكون إدراك التعاقب أو التغير مستحيلا. (٥) شعورى بوجودى إذن مرتبط بوجود أشياء ثابتة وهذه هى الأشياء فى المكان ، أو أن شعورى بوجودى يستلزم إدراك أشياء ثابتة فى المكان . ولئن قيل إن الاعتقاد بالأشياء فى المكان نتيجة خيال ووهم فإن كنط يرد

---

(١) أنظر : Kant, Critique of Pure Reason, B121-B160, translated by N. Kemp a Smith, Macmillan, London, 1933.

وأيضاً كتابنا كنط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٨ ، ص١٢٣–١٥٩ .

بقوله إن التسليم بوجود الخيال يفترض أساساً أن الخيال مضايف لواقع ، إن وجد خيال فلابد أن يوجد راقع اخترنا منه جزءاً وأتممناه بما ليس بواقع . إذن يوجد عالم محسوس (١).

٨ — فلسفة الادراك العام :

(ا) لم يكن كنط الفيلسوف الوحيد الذى واجه مذهب الشك عند هيوم ، فقد جاء رد فعل آخر لهذا المذهب من توماس ريد T. Reid (١٧١٠- ١٧٩٦) الذى تحمس لتيار الإدراك العام أو الموقف الطبيعى للرجل العادى Common Sense ويسمى هذا التيار أحياناً المدرسة الاسكتلندية للإدراك العام Scottish common Sense School نسبة إلى ريد الإسكتلندى الجنسية ، وكان معاصراً لهيوم وكنط فى القرن الثامن عشر . والإدراك العام هو مجموعة المواقف الطبيعية التى يعتنقها الرجل العادى فى حياته اليومية عن وجوده ووجود العالم دون مناقشة أو تحليل ومراجعة ، وكل منا وكل الفلاسفة والعلماء رجال عاديون بهذا المعنى فى غير أوقات بحثهم فى تخصصاتهم المختلفة . رأى ريد أن الحقائق نوعان : ضرورية رحادثة ، ومن أمثلة الأولى بديهيات الرياضيات وقواعد المنطق وقواعد النحو ومبادىء الأخلاق ونحكم عليها بالصدق وليست موضع شك ووسيلتنا إلى تصديقها إدراكنا لها بالحدس وأننا نحس بالتمزق والحيرة إن وضعناها موضع التساؤل . ومن أمثلة الحقائق الحادثة اعتقادى بوجودى ، وهويتى وديمومتى ، وأن ما أدركه بحواسى حق ، وأنه يوجد عالم فيزيائى مستقل عنى وندركه جميعاً بحواسنا ، وأن العالم مستمر فى وجوده حتى حين لاندركه . وحين يتحدث ريد عن إدراكنا الحسى للأجسام يقول إننا ندركها إدراكاً حسياً مباشراً ، وليس إدراكاً غير مباشر عبر الأفكار كما رأى لوك ، وأننا نعتقد اعتقاداً راسخاً بوجود هذه الأجسام مستقلة عنا وعن إدراكنا ، ولا مجال للحديث عن وجودها على سبيل الاحتمال كما ذهب لوك أو الشك

---

(١) نفس المرجع B 274- B279

فى وجودها كما ذهب هيوم . لكن تهمنا الآن الإشارة إلى اعتراضات ريد على لوك وهيوم فى بذر موجة الشك فى وجود الأشياء الخارجية ، وأهمها اعتراضان : خلط هذان الفيلسوفان بين الإحساس semsation والإدراك الحسى perception ووجوب التمييز بينهما ، وتعلق الحواس وعملية الإدراك الحسى بوجود أشياء خارجة على الذات . ففيما يخص الاعتراض الأول يقول ريد إن كل إدراكاتنا الحسية تقريباً تصاحبها إحساسات تتعلق بها وإننا فى حياتنا اليومية كثيراً ما نعطيهما اسما واحداً مثلما نتحدث عادة عن سماع الجرس أو سماع الصوت ، أو حين أحس بالألم حين أضغط بيدى على منضدة من جهة وإدراكى لصلابة المنضدة من جهة أخرى . ومن ثم فقد يسهل الخلط بين الإحساس والإدراك لكن يجب التمييز بينهما . خذ مثالا آخر يضربه ريد . حين أحس برائحة زكية صادرة عن اقترابى من وردة مثلا فإن هذا الإحساس فى ذاته لا يفترض وجود وردة وإنما الإحساس هو مجرد الوعى به مستقلا عن وجود مصدره . أما الإدراك الحسى للوردة فهو إدراك الشىء خارجى مستقل عنى ، وإن صاحبه ذلك الإحساس بالضرورة . نعم ميز لوك بين الإحساس والإدراك أو بين الأفكار والأشياء لكنه جعل الأفكار هى الموضوع المباشر للإدراك ثم أصل إلى وجـود الأشياء باستدلال على من هـذه الأفكار ، ولا يقين فى الاستدلال العلى . وهنا يقـول ريد إن الإحساسات أو هذه الأفكار لا نعيها بوضوح حين ندرك الأشياء وأنها لا ترتبط بوجود أشياء خارجية بالضرورة . وفيما يخص الاعتراض الثانى الذى يتقدم به ريد لدفع الشك فى وجود الأجسام فهو قوله إن استخدام الحواس موجه دائماً إلى أشياء خارجة على الذات ، وأن الإدراك الحسى له موضوع خارجى دائماً ، كما أن الإدراك الحسى يتضمن اعتقاداً مباشراً بوجود أشياء خارجة على الذات ، وأن هـذا الاعتقاد ميل راسخ فينا ويعبر ريد عنه بقوله إن هذا

الاعتقاد من فعل الطبيعة(١) ، وسوف نجد فيما بعد أن ميرلو بونتى يتخذ موقفاً شبيهاً بموقف ريد وإن كانت صياغته أكثر إحكاما وتطويرا ، تأثيرا .

(ب) ولقد تطورت فلسفة الإدراك العام أو الموقف الطبيعى للرجل العادى فى القرن العشرين بفضل الفيلسوف الإنجليزى المعاصر جورج مـــور G.E.Moore (١٨٧٣ — ١٩٥٨) الذى يسمى أحياناً « فيلسوف الفلاسفة » بسبب تناوله مشكلات الفلسفة من طريق تحليله لنظريات الفلاسفة ، وفى ذلك يقول « لا أظن أن العالم أو العلوم أوحت إلى بأى مشكلات فلسفية ، إن ما أوحى إلى بها هو ما قاله الفلاسفة عن العالم والعلوم » ، ولذلك كان مور رائد فلسفة التحليل منذ بدء القرن الحالى . اهتم مور أيضاً بموجات الشك المختلفة وأحس أنها على خطأ ، ودخل إلى مهاجمتها من باب الإدراك العام ، يوضحه أكثر ممـــا فعل توماس ريد ، ويعطى سمات تميز قضايا ومعتقدات الرجل العادى ، ولم يذهب فقط إلى القـــول بإمكان البرهان على وجود العالم الفيزيائى بطريقة بسيطة للغاية ، وأن لدينا معرفة موضوعية لهـــذا العالم ، بل ذهب إلى قول جرىء ثار فيه على تراث الفلاسفة وهـــو قوله إن بعض القضايا التجريبية صادقة يقيناً لا احتمال فيها ولا شك بشأنها ، بعكس ما انتشر بين الفلاسفة من أن اليقين لا يلتمس إلا فى الرياضيات البحتة والمنطق ، وإن كل القضايا التجريبية أو الحادثة احتمالية الصدق فقط . ولا بأس فى هذا السياق من القول إن مور وصل إلى هـــذه المواقف بعد ما ثار على المذاهب المثالية التى نشأ عليها وكان معتقداً بها ، خاصة مثالية برادلى المعاصرة له ، واتخذ الواقعية مذهباً فى مقابل المثالية .

---

(١) أنظر : T. Reid, Essay on the Intellectual Powers of Man, Essaylichs.XIV, XVI, XVII.

وأيضاً : Ayer and Winch (editors), British Empirical Philosophers : Locke, Berkeley, Hume, Reid and Mill pp. 519-541 Routledge & Kegan Paul London, 1952.

وأيضاً : A. Bahin, Philosophy An Introduction, pp. 36 f, Chapman and Hall London, 1953.

(ج) يوضح مور قضايا الإدراك العام بأمثلة حية صارخة : أنا أعرف أن لى بدنا من نوع معين هو البدن الإنسانى ، و البدن الإنسانى بدن شخص له خبرات من نوع معين كتلك التى أكابدها كل يوم وكل لحظة ، وهنالك أشخاص آخرون لهم خبرات شبيهة بخبراتى فى نوعها ، كما توجد أجسام مستقلة عنى وعن إدراكى لها ، وقد ولدت من سنوات خلت ولازلت أعيش على هذه الأرض ، وأن الأرض ذاتها موجودة منذ قرون كثيرة جداً قبل أن يوجد بها الإنسان ، وأن الكواكب والنجوم تدوم فى حركاتها فى الفضاء حتى لو لم أرها ، إنى أرى أشياء وأسمع أشياء أخرى وأتذكر حوادث ماضية . هذه القضايا صادقة يقيناً بل يجب اتخاذها نموذج الصدق ، وأن أحكم بالكذب على ما يعارضها من أقوال الفلاسفة . ولقد وضع مور سمتين أساسيتين لهذه القضايا تميزها من غيرها وهما الإجماع والإلحاح . ولذلك نقول عن الاعتقاد بوجود الله أو بحياة أخرى بعد الموت إنها ليست من قضايا الإدراك العام لأنه لا يوجد عليهما إجماع . ومعنى الإلحاح أن لتلك المواقف لها قدر من الرسوخ فى أنفسنا يبعد عنها الشك وأنه يطالعنا تأثيرها وطغيانها فى كل حياتنا ولو لم نع ذلك بوضوح . يلاحظ مور أيضاً أنه توجد قضايا نعتقد بها ويمكن البرهان عليها ، وقضايا أخرى نعتقد بها ولا نستطيع البرهان عليها ، لكن عجزنا عن البرهان عليها لا يعنى أن نشك فيها أو نتردد فى قبولها . يجب أن يبدأ كل برهان من قضايا أولية نسلم بها بلا برهان ، وإلا لا يبدأ برهان ، وقضايا الإدراك العام من هذا النوع الثانى من القضايا إذ هى نقطة بدايتنا . لا أستطيع أن أبرهن لك على أنى أمسك الآن قلما وأكتب به على بعض الأوراق . لكن قصور البرهان لا يشككنى فى الواقعة (١) . ثم يقدم مور بعد ذلك برهاناً بسيطاً على وجود العالم : حين أرفع يدى إلى أعلا وأقول « هذه يد » ، ثم أرفع يدى الأخرى وأقول « هذه يد أخرى »

---

(١) انظر مقال جورج مور A Defence of Common Sense ونشر فى Muirhead (ed), Contemporary British Philosophy, Vol 2, Allen ad and Unuriin, London, 1925

ثم أقول « توجد على الأقل يدان فى العالم » فإنى أكون قد برهنت على وجود العالم الخارجى ، وأى محاولة للتشكيكى فى أن لى يدين محاولة عابثة(١) .

(د) يمكننا أيضاً أن نلتمس هجوم مور على أنصار الشك المطلق والشك المنهجى على السواء فى محاضرة مغمورة عنوانها « اليقين » ، وكان هدف مور تقرير يقين بعض القضايا التجريبية : وفى ذلك يقول أنا الآن واقف أمامكم فى هذه الغرفة ولست جالساً فى الهواء الطلق . وأنا الآن واقف ولست جالساً ولا مضطجعاً ، مرتد ملابسى ولست عارياً ، وأتكلم بصوت مرتفع ولست أغنى أو أهمس ولست صامتاً . فى يدى أوراق مكتوبة أقرأ منها ويوجد أمامى مستمعون . هذه قضايا تجريبية أقررها وأعتقد بصدقها يقيناً ولا أشك فيها . من السخف أن أقررها على نحو يحتمل الظن أو الاحتمال . من السخف أن أقول « أظن أنى موجود فى الغرفة لكنى لست موقناً » . نعم توجد حالات يقبل فيها الظن إذا صدرت هذه الخبرات عن شخص مصاب بفقدان الذاكرة أو بانفصام ، لكنها إن صـــدرت عن شخص سوى فلا مجال للظن . وتوجد حالات أخرى يقبل فيها الظن إذا دخل شرط الجهل لكنها لا تكذب إذا توفر شرط المعرفة . بل تدل هذه القضايا التجريبية على وجـــود العالم ، لأنى حين أقول « أنا الآن واقف » فإنى أقول ضمناً إن لى بدناً ، وحين أقول « أنا الآن قائم فى الغرفة » فإنى أقول ضمناً بوجود علاقات مكانية مع شئ خارجى وهو الغرفة . فإذا عرفت يقيناً صدق هذه القضايا وإذا كانت تتضمن وجود عالم خارجى لزم أن أعرف أن هـــذا العالم موجود(٢) .

---

(١) أنظر مقال مور A Proof of An External World ونشر أولا فى Proceedinqs of the British Academy عام ١٩٣٩ ثم نشر بعد ذلك فى FindlayJ.N., ed., Studies in philosophy. London, 1966.

(٢) نشرت هذه المحاضرة بعد موت مور فى كتابه ضم محاضرات ومقالات أخرى بعنوان : G.E. More Æore, philosophical Papers Routledge and Kegan Paul, London, 1959 pp. 227-251.

أنظر أيضاً كتابنا « مناهج البحث الفلسفى » مطبوعات جامعة بيروت العربية ١٩٧٤ ص ٨٧ - ٩٨ .

٩ ـ كارل بوبر والواقع الحى :

كارل بوبر K. Popper (١٩٠٢ —) من كبار المناطقة النمسويين المعاصرين وفلاسفة العلم وعلماء مناهج البحث فى مختلف العلوم وله مواقفه الثورية الأصلية فى هذه المجالات ، كما أن له مواقف إيستمولوجية وميتافيزيقية لها أهميتها نذكرها فى فصل لاحق . وقد أثر بنظرياته على كثير من الفلاسفة المعاصرين من ذوى الإتجاهات الفكرية المختلفة . يزعم أنه فيلسوف تجريبى يصحح ويطور التجريبيات السابقة ، كما يعلن أنه فيلسوف واقعى بمعنى أن للعالم الخارجى وجـوده المستقل عنا وعن إدراكنا له وتأثرنا به ، وبمعنى إفتراض وجود عالم فكرى مستقل عنا وعن العالم الفيزيائى له واقعيته ومن منطلق اعتقاده بالواقعية بالمعنى الأول دافع عن إمكان المعرفة الموضوعية للعالم الفيزيائى مهاجما موجة الشك المطلق . ويقـدم عدة حجج للدفاع عن هذه المعرفة نذكر منها ما يلى . أوضح دليل على واقعية العالم هو توفر المأكولات والأطعمة ، وهـذه أساس إحساسنا الحى بالواقع الفعلى . نجد أشياء كثيرة تقاومنا ولا نستطيع تجاهلها كالأحجار والأشجار وبنى الإنسان . بل إن استجابتنا لهذه الأشياء بمـا تتضمن من إحساسات ذاتية .بحلاوة طعم المأكولات أو مرارتها وبصلابة الأشياء الأخرى وإحساساتنا بآلام الجسد دليل قوى على وجود الأشياء خارجاً عنى . هنالك موجودات أخرى تغمرنا بوجودها مثل اللغة وممارستنا لهـا وما ننتج بفضلها من آداب وفنون . اللغة فى أساسها وصفية إنها تصف الواقع الخارج عنى . وأليست قرارات الدولة وقوانينها تخبرنا بشكل صارخ بوجود واقع هى ؟ وأليس البحث العلمى ظاهرة حية أخرى ، فما موضوعه ؟ موضوعه عالم خارجى وعالم مناشط الناس الآخرين . ثم لا ينسى پوپر تأكيد أنه لا يوجد برهان محكم حاسم على هـذه الواقعية أو على دحض حجج الشكاك كما لا يوجد برهان حاسم على دحض الواقعية ، لكن لدينا تبريرات لهـا قيمتها نتخذها أساساً للإعتقاد بالواقعية . نحاول فى العلوم أن نصف الواقع ونفسره ونقـدم ما يسميه پوپر « نظريات تخمينية ظنية Conjectural Theries » وهى نظريات نأمل فى صدقها

أو أنها فروض معقولة ، لا ندعى لهـا اليقين لكننا نصفها بالاحتمال(١).

١٠ ــ خاتمة

(ا) إذا أردنا أن نتساءل عن مدى تأثر الفلسفة المعاصرة بالإجمال بموجة الشك ـ سواء منها المتطرف أو المعتدل ـ فماذا نقـول ؟ وقد نلقى السؤال بعبارة أخرى هل جاءت الفلسفة المعاصرة بالإجمال فى صف الشك أم فى صف إمكان المعرفة الموضوعية ؟ لكى نحاول إجابة هـذا السؤال يحسن أولا أن نعيد إيجاز أهم مواقف الشكاك فيما يلى . (١) لا سبيل لنا إلى تقديم برهان محكم دقيق على وجود العالم الفيزيائى . (٢) لكن يمكن التسليم بوجود هـذا العالم فى حياتنا العملية ، ونسميه عالم الظواهر ، لكى نحقق طمأنينة النفس حين نريد أن نحيا فى عالم نتلاءم ونتكيف معه ونستجيب له . (٣) تقوم معرفتنا لهذا العالم ـ على المستويين النظرى والعملى ـ على الإدراك الحسى أو على الانطباعات الحسية ، ومن ثم فهذه المعرفة ذاتية نسبية تختلف باختلاف الناس والظروف والأزمنة ، أو على أفضل تقـدير هى معرفة احتمالية لا تبلغ درجة اليقين (٤) وما دامت المعرفة ذاتية أو احتمالية فلا يمكننا الوصول إلى معرفة طبيعة هذا العالم الفيزيائى . (٥) ونتيجة لذلك لا معنى ولا جـدوى لإقامة نظريات ميتافيزيقية ولاهوتية عن تصورنا لحقيقة الوجود ، بل يجب رفض هـذه المحاولات رفضاً تاماً . والآن نتساءل إلى أى مدى تقبل الفلسفة المعاصرة بالإجمال هذه المواقف ؟

(ب) لقد حقق الشكاك نصراً أكيداً حـين اعترف كل الفلاسفة المحدثين والمعاصرين باستحالة تقـديم برهان محكم دقيق منطقياً على وجود العالم الفيزيائى . باستثناء عدد قليل من الفلاسفة مثل كنط وريد ومور وميرلو بونتى لكنا نلاحظ أن موقف الشكاك لا يضعف بهذه الاستثناءات لأن حجة كنط الأسـاسية فى برهانه على وجـود العالم تستند إلى التسليم بوجود المقولات

---

(١) أنظر K. Popepr Odjective Knowledge, An Evolutionary Approach ; Oxford University Press, London, 1972, pp. 37-41.

ـــ وخاصة مقولة العلية ـــ فى العقل وهى ما يرفضه الشكاك ، ويرى الشكاك فى حجج ريد ومور وهى البدء بالمصادرة على مواقف الرجل العادى الراسخة دون نقد وتمحيص ـــ مصادرة على المطلوب ، كما يقف الشكاك من حجة ميرلوبونتى نفس الموقف .

(جـ) يحقق الفلاسفة المعاصرون نصراً مؤزراً على الشكاك حين يبرهن المعاصرون على إقامة معرفة يقينية فى مجالات الرياضيات البحتة والمنطق . ينعقد الإجماع الآن على أن قضايا الرياضيات البحتة تحصيلات حاصل ، ولا تخبرنا بشىء عن الواقع ، وأن بعضها واضح بذاته وبعضها الآخر صادق يقينا باستنباط من تلك القضايا البديهية الواضحة ، وأن إنكارنا لهـا يوقعنا فى التناقض ، وإذن يعود صدق قضايا الرياضيات إلى صدق المبادىء الأساسية للمنطق . أما مبادىء المنطق فهى يقين فى ذاتها ولا تحتاج إلى أى أساس يسبقها ويؤيد يقينها استخدامنا للغة التى تنطوى بعض مفرداتها على معان ثابتة مثل أدوات السلب والشرط والعطف والفصل ونحو ذلك . أضف إلى ذلك أن الشكاك لا يعترضون على وجوب الاتساق فى التفكير ، بل هم يطالبون به ، لكن هل الاتساق شىء آخر غير التفكير فى إطار عدم التناقض ، ولعلنا نتذكر هنا قول أرسطو الصائب إن من الغباء أن تحاول البرهان على كل شىء ، وقوله إن الشك المطلق يجعلنا لا نتفوه بكلمة .

(د) نأتى الآن إلى نصر جزئى لكلا الشكاك وأنصار الموضوعية فى المعرفة . يرى أغلب الفلاسفة المعاصرين أن بإمكاننا الوصول إلى معرفة موضوعية عن العالم الفيزيائى ، وأن هـــذه المعرفة الموضوعية معرفة احتمالية لا تصل إلى يقين معارفنا فى الرياضيات البحتة والمنطق . وتوجد عدة معان للمعرفة الاحتمالية ، فمنها أن احتمال صدق القضايا التجريبية عن العالم أكثر من احتمال كذبها ، ومنها أن القضايا التجريبية حادثة ممكنة الصدق لكن لا ضرورة لهـا بالمعنى المنطقى ، ومنها مطابقة صدق القضايا التجريبية لحساب الاحتمالات التى تحسب احتمالات ما يقـــع ويحدث ونحو ذلك . ونموذج هـــذه المعرفة الاحتمالية قوانين العلوم التجريبية ، لكن يدخل فى هذه المعرفة أيضاً ما يتصل

إليه فلاسفة العلم من قضايا فلسفية عن تركيب العالم الفيزيائى ، رغم أنها لن تكون قضايا تجريبية بالمعنى الدقيق ، مثل تأملات الفلاسفة عن حدوث الكون أو قدمه ، وعن الحتمية واللاحتمية ، وتغلغل مبدأ العلمية كلياً أو جزئياً ونحو ذلك . ومن جهة أخرى يعتبر هــذا المجال من المعرفة نصراً جزئياً فى نفس الوقت لأنصار الشك الذين قضوا على أى أمل فى بلوغ اليقين فيما نعرفه عن هــذا العالم ، كما قضوا على أى أمل فى اكتشاف طبائع الأشياء .

(هـ) هنالك مجال آخر يعبر عن نصر جزئى لكلا أنصار الشك وأنصار المعرفة الموضوعية ، وإن كانت ترجح كفة الآخرين قليلا أو كثيراً ، وهو مجال البحث الميتافيزيقى . ما البحث الميتافيزيقى ؟ له مجالات مختلفة ، فقد يكون البحث القبلى فى الوجود وأنحائه ، وافــتراض عالم معقول أو عوالم معقولة بالإضافة إلى العالم الفيزيائى ، أو النظر إلى هــذا العالم الفيزيائى من وجهات نظرية قبلية ، وقد تكون أفضل صياغة لهــذا المجال قول جورج مور إنه « محاولة إقامة حقائق عامة عن الكون ككل ممــا لا يسمح بالتحقيق التجريبى » ، وقد يكون مجال البحث الميتافيزيقى وجهة نظر إلى العالم الفيزيائى تعطيك حججاً مقنعة أو أكثر إقناعاً أو أقل إقناعاً من وجهة نظر أخرى إلى العالم بحيث لا يمكن تدعيمها ولا رفضها ببرهان منطقى محكم . ويتضمن هــذا البحث زعماً بإمكان الوصول إلى معرفة عن حقائق الأشياء وطبيعتها . فإذا تم تحديدنا لمجال البحث الميتافيزيقى قلنا بادىء ذى بدء إن أنصار الشك يرفضون هــذا المجال رفضاً تاماً ، فما موقف الفلاسفة المعاصرين ؟ الإجابات كثيرة ومتشعبة ومتشابكة . فمن الفلاسفة المعاصرين من نصر الشكاك مثل أصحاب الوضعية المنطقية المعاصرة (رغم أنهم ليسوا شكاكاً فى المعرفة) وقالوا إن المبحث الميتافيزيقى ليس فقط مرفوضاً أساساً وإنما قضايا الميتافيزيقا عديمة المعنى . وإن كنا نلاحظ أن هــذه الحركة الوضعية حين تطورت سمحت بنوع من الميتافيزيقا مثل رد الحالات العقلية والنفسية فى الإنسان إلى حالات فيزيائية أو حركات سلوكية . ومن جهة أخرى نجد طائفة أخرى

من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يتحمسون للبحث فى الوجود وطبيعته مثل العالم المعقول عند ليبنتز ، وجانب من فلسفة كنط والذى يتعلق بمجال الأخلاق والدين ، وفلسفة هيجل والهيجليين ودعوتهم إلى المطلق ، وفلسفة هوسرل فى قدرة العقل على سبر أغوار الوجود وماهياته ، وفلسفة العـــدم عند هيدجر وسارتر ونحو ذلك . ونجد بعد ذلك طائفة من الفلاسفة المعاصرين يقفون موقفاً وسطاً بين الإنكار والتحمس ويدعون إلى ميتافيزيقا لهـــا جذورها فى العالم الطبيعى الفيزيائى لكنهم يجاوزون هـــذا العالم بتأملاتهم المتواضعة ، مثلما نجد فى تصور رسل للجسم المادى فى العالم الفيزيائى كتركيب منطقى من معطيات تجريبية وفى تصوره لخصوصية الحـــياة النفسية والعقلية أو فى إنكار فتجنشتين لهـــذه الخصوصية ودفاعه عن أن الموقف المقبول لتفسير الحياة النفسية فى الإنسان هو الاحتكام إلى السلوك الظاهر فى البيئة والتعبير عنه بلغة عادية يفهمها الكل ، أو فى تطوير النظرة إلى تصور العالم المعقول فبدلا من الحديث عن عالم المثل الأفلاطونى ، صرنا نتحدث عن عالم مستقل عنا يسديه فريجه عالم المعانى والحقائق ، نكتشفه ولا نخلقه وليس عالماً مكانياً ، لكن نجد تطوراً مبتكراً فى تصور هـــذا العالم عند كارل بوبر وحديثه عن « عالم ثالث » (غير العالم الطبيعى والعالم النفسى) يضم اكتشافاتنا العلمية ومنجزاتنا الأدبية والفنية . والخلاصة من كل هذه القضايا المبتسرة التى ينقصها الوضوح أن الشكاك لم يؤثروا فى نبض الفلاسفة الذين رأوا الإستمرار فى التأمل الميتافيزيقى ، لكن الشكاك أثروا فى البعض الآخر من المعاصرين الذين عزفوا عن التأمل فى حقائق الوجود لكنهم أصروا على البحث الميتافيزيقى فى حقيقة الفعل الإنسانى وفى صياغة تصوراتنا القبلية عن العالم الطبيعى .

(و) ولنا أن نتساءل أخيراً : أيهما أكثر تأثيراً على مسرح الفلسفة المعاصرة أنصار الشك أم أنصار إمكان المعرفة الموضوعية ؟ نجيب بإيجاز فيما يلى . يحقق أنصار المعرفة الموضوعية نصراً على الشكاك حين يجمع الفلاسفة والمناطقة والرياضيون المعاصرون على أن قضايا الرياضيات البحتة وقواعد المنطق صادقة

دائماً ويقينية . لكن ينتصر الشكاك على خصومهم حين يعترف الخصوم أن من المستحيل تقديم برهان منطقى محكم على أن العالم الفيزيائى موجود أو غير موجود مستقلا عن إدراكنا ووجودنا . وينتصر أصحاب المعرفة الموضوعية نصراً جزئياً فى مجالين هما إجماع الفلاسفة والعلماء المعاصرين على إمكان إقامة معرفة موضوعية عن العالم الفيزيائى لكنها معرفة احتمالية ، واقتناع أغلب الفلاسفة المعاصرين بأهمية البحث الميتافيزيقى وتغلغله فى شتى فروع الفلسفة بل وضرورته لكثير من العلوم التجريبية والصورية . وهذان المجالان بقدر ما يحققان نصراً جزئياً لأنصار المعرفة الموضوعية يحققان أيضاً نصراً جزئياً للشكاك ، بمعنى أن الشكاك أثروا فى كل الفلاسفة وجعلوهم أكثر حذراً فى إقامة قضايا احتمالية عن العالم ولم يتحدثوا عن يقين هذه القضايا

كما أنه لم يعد يوجد من يدعي الوصول إلى طبيعة الأشياء . أضف إلى ذلك أن الشكاك جعلوا الميتافيزيقيين أكثر حذراً فى صياغة نظرياتهم بحيث تنحصر النظريات الميتافيزيقية فى نظرة شاملة إلى عالمنا الفيزيائى أو عالم الإنسان ومشكلاته ، ولم تعد توجد تأملات فى عوالم أخرى .

بين ديمقراطية اثينا ودكتاتوية اسبرطة

بقلم

د . احمد محمود صبحى

استاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية اسبرطة

سألني محدثي - وقد كان أجنبياً - لم أنجبت مصر فى الفترة من العشرينات إلى الأربعينات فى هذا القرن طه حسين والعقاد وأحمد أمين ، وعجزت عن أن تنجب أمثالهم فى الثلاثين سنة الماضية مع أنها استقلت منذ بداية الفترة الأخيرة ؟ قلت لا أدرى لم خطر على بالى الآن كل من أثينا واسبرطة ، قال محدثى : ماذا تعنى ؟ قلت : ولم أنجبت أثينا فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون ومسرحيين من أمثال سوفوكليس ويوربيدس ، بينما عقمت اسبرطة عن أن تنجب حتى سوفسطائياً ؟ قال : أتقصد ... وقاطعته قبل أن يكمل عبارته : الإشارة هنا أفصح من العبارة فضلا عن أنى لا أود أن أخوض فى السياسة .

(١)

تقع أثينا فى شبه جزيرة أتيكا فى موقع جعل منها مركزاً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً لشبه الجزيرة ، ولم تكن ظروفها تسمح بسيطرة مطلقة لطبقة واحدة على الإنتاج ومن ثم التسلط السياسى على سائر الطبقات ، ذلك أنها لم تكن تعتمد على مورد واحد للإنتاج سواء فى الزراعة أو الصناعة أو التجارة ، بل كان اعتماد المجتمع الأثينى على هذه الموارد متعادلا متكاملا الأمر الذى جعل وضع الطبقات الإجتماعية بدوره متعادلا متوازياً الأمر الذى مكن لقيام الديمقراطية .

وكان لدى أثينا مساحة لا بأس بها من الأراضى الزراعية تكاد تكفى لضرورات الحياة وذلك حتى القرن السادس قبل الميلاد . لم تكن دون الضرورى من العيش فيهجرها أهلها ، ولا فى رخاء يتيح تسلط طبقة ملاك الأرض ، وبازدياد عدد السكان وتزايد احتياجاتهم اتجه الأثينيون إلى سواحل البحر الأسود حيث الحقول الغنية بالقمح ، وأقاموا المستعمرات لتلبية الاحتياجات ولتأمين مناطق النفوذ وطرق القوافل البحرية التجارية ، وأنشأت أثينا لنفسها أسطولا تجارياً وحربياً بعد أن اشتبكت فى صراع مع المدن الأخرى ، وقد أدى ذلك إلى ظهور طبقتين : طبقة التجار من جهة

وطبقة الملاحين وعمال الشحن والتفريغ من جهة أخرى ، ومن ثم أصبح النظام السياسى انعكاساً للتوازن بين هذه الطبقات الثلاث ملاك الأرض والتجار والعمال . (*)

على أن ذلك لا يعنى أن أثينا لم تعرف غير الديمقراطية طوال تاريخها ، وإنما اكتسبت زعامتها لمنطقة أتيكا بفرض الملك ثيسيوس الوحدة عليها مما مكن لنظام حكم مطلق يخضع القوى الأخرى لسيطرة أثينا ، ولكن أثينا استطاعت أن تتجاوز النظام الملكى الذى عنده توقفت عدة مجتمعات ، فبدلا من أن يظل الحكم وراثياً انتقلت السلطة إلى قائد من الأرستقراطيين ، وتبع ذلك انتقال السلطة التنفيذية إلى الحاكم أو الأركون وهو من الأرستقراطيين ، ثم انتقلت السلطة القضائية إلى ستة إداريين فلم تصبح للملك إلا سلطة رسمية .

وقد كانت الحروب المستمرة من العوامل المؤثرة فى التحول من السلطة المطلقة ، إذ كانت هذه الحروب من الضراوة بحيث تؤدى الهزيمة إلى خراب تام للمدينة واتخاذ مواطنيها أسرى ، فكان لابد لهم أن يشاركوا فى تحمل تبعاتها ومسئولياتها ، فكان هناك جهاز تنفيذى يمارس أعضاؤه الحكم لمدة محدودة كانت عشرة سنوات أصبحت سنة واحدة منذ عام ٦٨٣ ق . م وجهاز آخر تشريعى يسمى مجلس الأريوباجوس (الشيوخ) عضويته مدى الحياة لأعضاء السلطة التنفيذية بعد أن تنتهى مدة خدمتهم .

ولا يعنى ذلك أن النظام السياسى فى أثينا كان مستقراً دائماً ، فقد ظهر بعض الطغاة من أمثال كيلون ، غير أن الأزمات الناجمة عن الحكم الفردى نبهت الطبقة الأرستقراطية إلى ضرورة معالجة الأوضاع بالحسنى . فى ظل هذه المناخ نشأ أول تشريع وضعى يمكن للطبقات المحكوم أن تجد طريقها إلى

---

* وقد لعبت فكرة التوازن دوراً هاماً فى الفكر الإغريقى ، توازن الطبقات فى السياسة ، توازن بين النفس والجسم فى الفن الكلاسيكى ، توازن بين الدفاع والاتهام فى القضاء ، تكافؤ الأدلة لدى السوفسطائيين ، توازن قوى النفس الثلاث لتلزم من ذلك فضيلة العدالة لدى أفلاطون ، الوسط العدل بين إفراط وتفريط لدى أرسطو .

المشاركة فى السلطة ، وينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم بقوانين تبين الحقوق وتحدد الواجبات ، وأعنى به ذلك التشريع المنسوب إلى المشرع الذى ذاعت شهرته وأعنى به صولون الذى نشأ فى أوائل الثلاثينيات من القرن السابع قبل الميلاد . وعاش فترة تمثل ضغط طبقة التجار الصاعدة على الطبقة الأرستقراطية بعد أن أصبحت تشاركها فى الثروة ، وكان بشخصه يمثل مصالح طبقتين : فهو ينتسب بحكم مولده إلى طبقة ملاك الأرض ، ولكنه جمع ثروته عن طريق التجارة ، ومن ناحية أخرى كانت طبقة العامة قد تردت إلى حالة سيئة زادتها الأزمة الاقتصادية نتيجة الحروب سوءاً ، فاستدان الكثير منهم وانتزعت أملاكهم وبيع بعضهم فى سوق الرقيق وفاء لديونهم ، وفر البعض الآخر خارج نفوذ أثينا خشية العبودية .

وكان صولون قد اكتسب شهرته بعد أن ألهب الأثينيين بأشعاره ليستردوا جزيرة سلاميس التى تشرف على ميناء أثينا ، وكانت ميجارا قد استولت عليها ، فاستعيدت الجزيرة حوالى عام ٦٠٠ قبل الميلاد .

تولى صولون منصب الأركون - الحاكم التنفيذى - حوالى عام ٥٩٤ قبل الميلاد ، فواجه هذا الوضع المتدهور المتوتر بين الطبقات الثلاث : صراع الطبقة الصاعدة من التجار مع طبقة الارستقراطيين من أصحاب الأراضى من جهة ، وسوء حال طبقة العامة من جهة أخرى ، ومن ثم فإنه يمكن تقسيم مشروعاته إلى قسمين :

القسم الأول : ويستهدف التوفيق بين مصالح الأرستقراطية والطبقة الصاعدة من التجار ، ربط صولون بين الثروة والحقوق السياسية فأصبح دخل الفرد هو الذى يحدد مدى تمتعه بالحقوق السياسية ، وكانت هذه الحقوق مرتبطة من قبل بالحسب والنسب ، وهكذا أمكن للتجار أن يصبحوا أعضاء فى المجلس التنفيذى بعد أن كان مقصوراً على الأرستقراطيين ، كذلك أقام إلى جانب مجلس الأريوباجوس (الشيوخ) مجلساً للشورى (البوك Bouk) يضم أربعمائة عضو مائة من كل قبيلة من قبائل أثينا الأربع

وبذلك أتاح مجالا آخر لطبقة التجار ، فكان أن تحرك بعض الأرستقراطيين إلى استثمار أموالهم فى شيء آخر غير الأرض ، فاتجهوا إلى البحر وبذلك أصبح لأثينا أسطول تجارى يصدر منتجاتها من الكروم وزيت الزيتون والأوانى المزخرفة إلى بلدان البحر المتوسط ووسط أوربا .

ومع أنه كان من المتوقع أن يعارض الأرستقراطيون هذه التشريعات ، ومع أن أصدقاء صولون قد نصحوه أن يصبح طاغية ، فإنه رفض مفضلا جانب الإقناع على الإكراه ، قائلا : « الدكتاتورية مقام جميل حقاً ولكنها كمقام فوق قمة جبل له طريق للصعود إليه وليس ثمة طريق للنزول منه » وقد حذر الأرستقراطيين شعرا وخطابة من الاستناد إلى القوة أو الاعتماد على الثروة فى ارتكاب المظالم ، فليس الخطر على أثينا من عدو خارجى بقدر خطر حرب أهلية أو مجاعة تهددها فضلا عن انتقام الأقدار نتيجة الظلم ، من أجل ذلك تقبل الأرستقراطيون اصلاحاته باعتبارها أهون من قيام طاغية يصادر الأملاك وينفى الخصوم ويستميل العامة ويستند إلى الديماجوجية كما حدث من قبل .

القسم الثانى : يستهدف طبقة العامة أو هى إصلاحات ذات طابع اجتماعى كانت الأراضى مرهونة بسبب ديون أصحابها ، ففك الرهون وألغى الديون وأعاد لأراضى لأصحابها بعد أن أعاد إليهم الحرية التى سلبت منهم بسبب الديون ، وحرم اتخاذ شخص المدين رهينة أو أسيراً ضماناً للوفاء بالدين ، وبذلك ألغى العبودية الناجمة عن الدين (بفتح الدال) ، تلك العبودية التى كانت تمتد إلى سائر أفراد أسرة المدين إن عجز — وهو غالباً ما يعجز عن سداد دينه — وهكذا أعاد كرامة المستأجرين والعامة ، ثم أفسح لهم المجال بالعضوية فى المجلس التشريعى ، حقيقة لقد كان ذلك قائماً قبله ولكنه لم يكن نافذاً بسبب سوء الأوضاع الاقتصادية ، فلقمة العيش لهم أبدى وأولى من المشاركة السياسية ، وكان المجلس يضم جميع المواطنين الأحرار ويشرف على سلطة كبار الرسميين ويسن القوانين ويعلن الحرب ، وأضاف صولون إلى ذلك إنشاء المحاكم الشعبية

(Heliaia) التى كان على أعضاء الهيئة التنفيذية أن يقـدموا لهـا حساباً عن أعمالهم .

هكذا امتدت إصلاحات صولون إلى النواحى الاجتماعية والمالية والتشريعية ، أما فى القضاء فقـد أصبح من حق كل مواطن نقل قضيته من محكمة إلى أخرى قبل صدور الحكم وحقه فى أن يقاضى أى مواطن يرى أنه قد أخطأ هادفاً بذلك حماية المواطنين من إساءة الرؤساء استخدام السلطة ، لقد أصبح الشعب أو الديموس Demos على حد تعبير أرسطو سيد الدستور ، وبذلك أقام صولون التوازن بين طبقات المجتمع الثلاث ، ولقد حدد هو هدفه بقوله : فى القرارات الخـطيرة يتعذر أن ترضى الناس جميعاً ، وإن كان يجب أن تتوخى ذلك ، لقد أعطيت — الديموس — (الشعب) كل ما يحفظ كرامته لا أكثر ، كما حرصت على ألا أجعل الأغنياء تقاس ضمائرهم من ارتكاب المظالم ، وبذلك بسطت ذراعى على كليهما — الفقراء والأغنياء — لم أسمح لأحدهما أن يطغى على حساب العدالة ، وإنما تحسن طاعة الشعب لرؤسائه إذا لم يزد عن الحد عنفهم أو يتهاونوا أكثر من اللازم معه ، فالشعب كالفرس يجب ألا يغالى الفارس فى قبض اللجام أو إرساله ، ولما سئل هل سن للأثينيين أصلح التشريعات أجاب : بل شرعت لهم أصلح ما ينفع لهم .

هكذا خاطب صولون فى الإثينيين قلوبهم وعقولهم وضمائرهم وأحسن التعبير عن روحهم وآمالهم ، وبذلك أصبح الأب الروحى للديمقراطية اليونانية بعامة والأثينية بخاصة ، فشعر كل مواطن أن الحكومة ليست كياناً غريباً عنه مفروضاً عليه ، وإنما هو جزء منها يشارك فى تبعاتها الأمر الذى أثار فى الفرد الاعتزاز بموطنه ، وقد بدأ الهاربون من الديون العودة إلى مدينتهم ليشاركوا العمل من أجل ازدهار أثينا ومجدها .

غادر صولون أثينا فى سن السادسة والستين بعد أن تولى منصب الأركون —

الحاكم التنفيذى — مدة خمسة وعشرين عاماً (١) غادرها إلى مصر للدرس والتجارة — على حد تعبير أرسطو — أو لتعلم التاريخ من كهنة مصر فى رأى بلوتارك ، وقد نصح الأثينيين قبل سفره بقوله : «إن خير نظام مستقر للحكم أن يطيع المحكومين الحكام وأن يطيع الحكام القوانين» .

غير أن تشريعات صولون وإن أرست قواعد الديمقراطية إلا أنها لم تحل دون محاولات الوصف بها ، كانت طبقة الأرستقراطيين غير راضية تماماً عن سلبها امتيازاتها ، وكانت العامة تأمل أن توزع عليهم أراضى الأرستقراطيين وربما كانت طبقة التجار أكثر استفادة من تشريعاته ، ومن ثم فقد ظل التوتر بين الطبقات قائماً ممثلا فى الصراع بين الأحزاب الثلاثة : حزب السهل ويمثل الأرستقراطيين أصحاب الأراضى فى السهول ، وحزب الساحل ويمثل التجار ومعظم تجارتهم بحرية ، وحزب العامة الذى يمثل العامة التى تمارس الرعى فى الجبال ، وقد أدى هذا الصراع إلى قيام طاغية هو بيزيستراتوس الذى استولى على السلطة عام ٥٤٥ قبل الميلاد ، ومن فراسة صولون أنه حذر الأثينيين منه : (يا أهل أثينا إنى أنفذ من بعضكم بصيرة ، وأشجع ممن يعرفونه ولكنهم لخوفهم منه يسكتون عنه) قام بانقلاب عسكرى من حرسه الخاص مبرراً انقلابه — بعد أن جرح نفسه — بأنه اعتدى عليه — وهكذا يفتعل أى دكتاتور حادثة يتخذها ذريعة للتخلص من معارضيه ، هاجم حرسه الأكروبول واستولى عليه ، وليكتسب شعبية لدى العامة هاجم طبقة الملاك — مع أنه منهم — حتى إذا توطدت له السلطة نفى خصومه من الاستقراطيين لا لأنهم أرستقراطيون وإنما لأنهم خصومه وصادر أملاكهم ووزعها على العامة وألغى الديون وفرض الضرائب على الأغنياء .

---

(١) نموذج للحاكم الديمقراطى قولا وعملا : أن يتنازل عن الحكم بإرادته لا أن يفرض نفسه على الناس مدى الحياة ، ثم أن يسعى إلى العلم فى شيخوخته ، وقد سمع من كهنة مصر عن قارة غارقة تسمى أطلنطس كانت حياة الناس فيها مثالية ، فألف فى ذلك ملحمة ألهمت كتاب اليوتوبيات من أمثال أفلاطون وبيكون ومور .

(٢) لا أن يعطوا القانون أجازة !

غير أنه لما لم يستطع أن يلغى التشريعات الديمقراطية أبقى على شكلها ممثلا فى مؤسستها دون مضمونها إذ جعلها تجتمع وتنفض محتفظاً بالسلطة لنفسه ، هكذا التنظيمات الديمقراطية إن استبد بها حاكم مطلق فإنه إما أن يشل إرادتها أو يتخذها وسيلة لتحقيق مآربه عن طريق الغوغاء والوصوليين أو الاثنين معاً .

على أن الحق يقال لقد قام بيزيستراتوس ببعض الإصلاحات ، إذ قضى على البطالة ووزع الأراضى وشيد الهياكل والمرافق العامة وحفر المناجم وعقد معاهدات تجارية وأقام لأثينا مستعمرات فراجت التجارة ، واهتم بالفكر فشكل لجنة لصياغة الإلياذة والأوديسة فأصبحت بالصورة التى نعرفها الآن ، وهكذا أصبحت أثينا فى عهده تتصدر مدن اليونان ، على أن ذلك ليس من لوازم انفراده بالسلطة وإنما لأنه كان على حد تعبير أرسطو أقرب إلى احترام القوانين منه إلى انتهاك حرماتها (١) .

وبالرغم من رضى الأثينيين عنه حتى كانوا يرددون من بعده : أن الحياة فى ظل بيزيستراتوس لهى الحياة فى عصر كرونوس(٢) فقد أدركوا أن تولى ابنه الحكم من بعده أن حكم الفرد لا يؤمن جانبه فعادت أثينا إلى تشريعات صولون وتحديد السلطات والحيلولة دون انتكاسة إلى الحكم الفردى وذلك حين أصدر المجلس الشعبى قانون النفى السياسى الذى بمقتضاه يجيز للمجلس نفى أى شخص للشك فى نواياه السياسية .

هذا وقد استكملت مقومات ديمقراطية أثينا ورسخت أقدامها بفضل زعامة مستنيرة تمثلت فى بيركليس الذى حكمها أكثر من ثلاثين عاماً (٤٦١—٤٢٩ق) كان بيركليس قد تعلم من فيثاغورس واستمع إلى زينون الأيلى وتتلمذ على انكساغوراس، لم يكن يستثير فى خطبه انفعالات الدهماء وإنما كان يخاطب

---

(١) أرسطو — وترجمة الدكتور طه حسين : نظام الأثينيين ص ٦١ .

(٢) كرونوس أبو زيوس رئيس الآلهة والعبارة تعكس انبهار العامة عادة بأعمال الدكتاتور وحين مات بيزيستراتوس كان قد مضى على انقلابه العسكرى ٣٣ سنة منها ١٩ سنة حاكماً مطلقاً والباقى منفياً.

العقول المستنيرة الأمر الذى خلد خطبه وجعل منها دروساً فى الديمقراطية ، ففى خطبته الجنائزية التى ألقاها تكريماً لمن سقط من أبنـاء أثينا فى ساحة الحرب مع أسبرطة قال : إن الأثينيين قد وقعوا فى حب مدينتهم كما لو كانت عشيقة لهم ، إننا نوفر قدراً متساوياً من العدالة للجميع ، كما أننا نمجد الموهبة فى أى مجال لأن التفوق (الاريتيه) جدير عندنا بالتمجيد ، إن لدى كل مواطن فينا وقتاً يكرسه لشئون مدينته إلى جانب شئونه الخاصة ، إن البعض يدعو من لا يشترك فى الحياة العامة رجلا مسالماً أما نحن فنعده خاملا لا فائدة منه ، فينا خطباء ولكنا لا نعتبر الكلام عائقاً عن العمل بل مقدمة ضرورية له ، بل إن الأعمال التى يقـدم عليها المرء دون مناقشة لابد أن يكون مصيرها الفشل المحقق ، إننا نسمح لأى إنسان بدخـول مدينتنا ولا نطرد الأجانب مخافة أن يروا أكثر مما ينبغى ، إن أثينا مدرسـة لكل بلاد الإغريق .

هـذه فقرات من خطبة ألقاها بيركليس عقب أحرج امتحان امتحنت به ديمقراطية أثينا ، كانت قد هزمت أمام الدكتاتورية العسكرية لأسبرطة ، ومن ثم أراد بيركليس أن يثبت أفئدة الأثينيين فلا يتزعزع إيمانهم بديمقراطية مدينتهم إزاء هـذا الامتحان العصيب ، ولقد كان صادقاً فى كل ما قال ، كان المواطن الأثينى قد ارتبط بمدينته برابطة عضوية لأنه كان ينظر إليها على أنها حياته ونشاطه ومصيره ، يشارك فى تبعاتها فى الحرب والسلم ، وكان بيركليس قد شجع الأعضاء على حضور جلسات المجالس الشعبية بمنح مكافآت ، ولقـد أبرزت الديمقراطية مواهب الأثينيين حـقاً ، فخرجت أثينا فى المسرح أكبر كتاب العالم القـديم : سوفوكليس ويوربيدس وفى الفن فيدياس وفى الفلسفة سقراط وأفلاطون ، وكانت بحق رائدة الأدب والفن والفكر .

حقيقة لقد لقيت ديمقراطية أثينا نقداً مراً من كبار مفكريها ، أما أفلاطون فلم يجد فيها إلا صورة لحكم الغوغاء ، وكان متأثراً فى ذلك بأرستقراطية أسرته من جهة ولإعدام النظام الديمقراطى ممثلا فى المجلس الشعبى أستاذه سقراط من

جهة أخرى ، وكان الأخير قد أخذ عليها التسرع أو الارتجال في أخطر الأمور فضلا عن أنها لا توكل الوظائف إلى متخصصين وإنما إلى أفراد وصل بعضهم إلى مناصبهم بنظام القرعة التي تعني المصادفة البحتة ، كذلك أخذ أيزوقراط وهو أحد الخطباء السياسيين على المجالس الشعبية اختلاف الآراء في المواقف التي تقتضي الحسم كما كانت العامة يسيرهم الزعماء الديماجوجيون ، وانتقدها أريستوفانيس في مسرحياته الكوميدية ، فهي تعني وقوف العاطلين طوابير منتظرين اقتراع أسمائهم ليكونوا قضاة يتقاضون منحاً في صورة مكافآت ، ويعاب على ديمقراطية أثينا أيضاً أن الزعماء الديماجوجيين استغلوا قانون النفي لإبعاد شخصيات من خيرة رجال أثينا فنفت أقدر قوادها العسكريين في أكثر الأوقات احتياجا لهم .

ولكن ذلك كله ليس عيباً في التشريع أو النظام وإنما في التطبيق أو الإنسان إذ ليست الديمقراطيــة في أنظمة تشرع فحسب وإنما في واقع يطبق ، وتعتمد صلاحية التطبيق على العامل الإنساني إلى حد كبير ، ومع ذلك فقد حاولت ديمقراطية أثينا أن تضع القيود التي تحد من إساءة العامل الإنساني للنظام ، فيشترط فيمن يرشح لمنصب الأركون (الحاكم التنفيذي) ، ألا يكون متهما بتهمة أخلاقية أو مرتشيا ، مؤدياً لواجباته العسكرية والتزاماته الضريبية ، كذلك لجأوا إلى نظام الاقتراع في المحاكم الشعبية ليتفادوا التأثير على الناخبين في عملية الانتخاب ، ولا يقل عدد القضاة في القضية عن ثلاثمائة حتى تصعب رشوتهم ، ولم يكن يحدد أشخاصهم — منذ القرن الرابع — إلا صباح النظر في القضية المعروضة .

وهناك مآخذ أخرى على ديمقراطية أثينا ، فهي لم تكن شعبية تماماً ، وإنما كانت مقصورة على من له حق المواطنة — وقد حددها بيركليس بمن ولد من أبوين أثينيين ولم يكن هؤلاء يزيدون على سبع سكان أثينا الذين كان عددهم يتراوح بين ٢٠ ألف ، ٤٠ ألف خلال تاريخها ، ولم يكن في وسع الرقيق الذين يصلون إلى مائة ألف — أو الأجانب أو النساء رفع الدعاوى في المحاكم إلا عن طريق مواطن أثيني .

وبينما كانت أثينا تمارس الديمقراطية بين مواطنيها الأحرار فقط فقد كانت تمارس أفظع أنواع البطش والاستبداد فى علاقاتها بالمدن المجاورة الأمر الذى أشعل نار الحرب .

على أنه لا يصح لهذه المآخذ أن تجعلنا نغفل عن محاسنها ، ذلك أن الإنسانية لم تعرف نظاماً سياسياً وضعياً خالياً من عيوب ، ومن مزايا الديمقراطية أنها تسمح بحرية الفكر والنقد فلا تخفى على الناس عيوبها ، وانعدام النقد فى الأنظمة الدكتاتورية لا يدل على صلاحيتها وإنما هو تكميم الأفواه وصمت كصمت أصحاب القبور .

وما كان أى نظام آخر يصلح بأحسن مما صلحت أثينا بالديمقراطية ، فما أسهمت به فى تراث الإنسانية من فكر وحضارة إنما يرجع إلى ديمقراطيتها . إنه النظام الذى فجر الطاقات الخلاقة فخرجت أعظم المفكرين ، كان عضو المجلس الشعبى يستمع إلى أقدر المفكرين ، وكان عضو المحاكم الشعبية ملزماً بأن يفحص ويمحص ويزن أدلة الطرفين المتخاصمين ، وكان المواطنون يحصلون على مكافآت لحضور تمثيليات المسارح لا لمجرد الترفيه وإنما لأنها تصقل الفكر وتهذبه ، وهكذا مكنت دولة المدينة لمواطنيها لا أن يعيشوا فقط وإنما أن يعيشوا — على حد تعبير أرسطو — على خير وجه ، فما كان الأثينى يتقبل تسلط حكم الفرد إلا على مضض ، ففى مسرحية أنتيجون لسوفوكليس (إن مدينة لا رأى فيها إلا لرجل واحد لا تعد مدينة) أى تستحيل الحياة فيها .

وديمقراطية أثينا هى رائدة الفكر السياسى فى الحضارة الغربية الحديثة ، وإن دانت الأخيرة بالبنوة للحضارة اليونانية فإنما لديمقراطية أثينا فى المقام الأول من الاعتبار .

(٢)

انفصلت إسبرطة فى مرحلة من تاريخها عن المسار العام لسائر المدن

اليونانية وذلك حين تبنت لنفسها نمطاً من الحياة أصابها بالعقم الحضارى فلم تنتج فكراً ولا علما ولا فناً ولا فلسفة ، أصبحت كما وصفها توينبى مجتمعاً بلا تاريخ ، ومع ذلك فلابد من التأريخ لها لأنها استحوذت عليها نزعة عسكرية جعلت منها سوط عذاب لجيرانها فضلا عن أنها وضعت الديمقراطية الأثينية فى امتحان رهيب ، ومع إفلاسها الفكرى فقد كانت مصدر إعجاب بعض المفكرين ، استلهم بعض أنظمتها أفلاطون فى « الجمهورية » وأثنى على دقة نظامها والصرامة فيها كل من زينوفون وبلوتارك .

ومع أنها لا تختلف تاريخياً ولا جغرافياً عن سائر المدن الإغريقية فإن قسوة الحياة دفعتها إلى نمط من الحكم عسكرى حتى تفرض سلطانها على ما حولها من مدن تفوقها عدداً وخصباً وحضارة ، مجتمع لم يزد على سبعين ألف نسمة يستطيع بسياسة القهر والفتح أن يستعبد جيرانه وأن يجلب من الأسرى مئات الآلاف يسخرهم لجميع مستلزمات الحياة ، ذلك أن الإسبرطى لا يشتغل بالتجارة أو الصناعة أو الزراعة وإنما هو متفرغ تماماً للمهام العسكرية .

ويرجع نظام اسبرطة إلى دستور ينسب إلى ليكرجوس عام ٨٨٥ ق . م ولكن بعض المؤرخين يشكون فى وجوده لأنهم لا يتصورون أن يتمكن فرد أن يفرض أغرب دستور على طبقة حاكمة ، ومن الغريب — وكل شىء فى اسبرطة غريب — أن تبدأ متاعبها بمجرد انتصارها على المسينين (٧٣٦ — ٧٢٠ ق . م) ذلك أن الانتصار قد أحال حياة المنتصرين إلى شقاء . ولا تبرز فى دستور ليكرجوس ملامح دكتاتورية سافرة ، على العكس فإن سلطة الملكين — وليس ملكاً واحداً — إنما تحددها الجروسيا أو مجلس الشيوخ الذى يتكون من أرستقراطيين فوق سن الستين عددهم ثمانية وعشرون عضواً ، أما الملكان فليس لهما من سلطان إلا تقديم القرابين وقيادة الجيوش ورئاسة الهيئة القضائية ، وأما المجلس فمن سلطته أن يقترح القوانين وأن يضع السياسة العامة للدولة التى تعرض على الجمعية العامة المشكلة من جميع المواطنين الذكور فوق سن الثلاثين .

أخذت أسبرطة إذن من الديمقراطية شكلها ومظهرها ومن الدكتاتورية حقيقتها وجوهرها من أجل تفرغ كامل للحرب ، إذ لا يشتغل الاسبرطى بأى حرفة أو مهنة حتى لا تفسده الثروة ، ولا يحتك بغيره من مواطنى المدن الأخرى سواء بالسفر أو بزيارة الأجانب للمدينة حتى لا تفسده الأفكار المستوردة ، ولا تشترك اسبرطة فى دور الألعاب الأولمبية حتى لا تقوم روح رياضية فى العلاقة مع سائر المدن .

أما النظام التربوى فيبدأ منذ الولادة ، فلا مكان للمشوهين أو ضعاف الأجسام أو المرضى من المولودين إذ يئدونهم منذ ولادتهم ، ولا تحزن الأم على قتل وليدها لأن ذلك يجلب عليها الاحتقار ، ويؤخذ الطفل من أسرته من سن السابعة لينخرط فى فرقة عسكرية للصبية يتحكم فيها أقواهم وأشدهم بأساً وشراسة ، ولا مجال للتعبير عن الألم أو الجبن فذلك من شأنه أن يجلب على صاحبه العار ، يعيش الطفل عارياً صيفاً وشتاء ليعتاد قسوة الحياة ، ولأن العرى أكثر تعبيراً عن الجانب الوحشى فى الإنسان ، ولا فرق فى التدريبات الشاقة أو العرى بين فتيان وفتيات فليس من قيمة يحرص عليها المجتمع الأسبرطى إلا تنشئة رجال شرسين ونساء مسترجلات كى ينجبوا نسلا قوياً فى حالة تعبئة دائمة للحرب ، ويتناول الأولاد فى المعسكرات طعاماً بسيطاً خشناً يطهونه بأنفسهم ويفترشون أعشاباً يجمعونها بأنفسهم ، ولاستثارة الشراسة والحيلة يدفع الغلام إلى السرقة فإن اكتشف أمره ضرب ضرباً مبرحاً لا لأنه سرق ولكن لأنه اكتشف أمره ، ولا يهم من التعليم أكثر من القراءة والكتابة فى مجتمع لا يهدف إلى شىء سوى التنشئة العسكرية ، ولا يهمه من الفنون غير الرقص الجماعى انعكاساً للحياة الجماعية ، ويظل الرجال فى معسكرات خاصة حتى بعد الزواج الذى تحدده الدولة بسن ثلاثين سنة للرجال وعشرين للفتيات ولا مجال للعزوبية فهى جريمة كما أن عدم الإنجاب عار ، بينما يعفى من التدريبات العسكرية من ينجب ثلاثة ، ومن التزاماته تجاه الدولة من ينجب أربعة .

هذا النظام العسكرى المسرف فى الصرامة لم يقض على المواهب الفكرية للمواطنين فحسب بل إن كل شىء فيه يخالف حقيقة مظهره ، أما المظهر فنظام دقيق صـــارم وطاعة مطلقة للقانون يستوى أمامها الكبير والصغير ، فحينما عاد الملك أجيسى من حرب منهكة مع أثينا طلب أن يأتيه طعام فى منزله مع زوجته لأول مرة فرفض مجلس الجيش وقرر جهاز الرقابة أن يدفع الملك غرامة ، هكذا تبدو السواسية بين حاكمهم ومحكومهم فى التقشف فى المأكل والملبس والمسكن ، ومع هـــذا المظهر الذى خـــدع بل انبهر به فلاسفة كأفلاطون فقد كان لكثير منهم ثروات يخفونها لأنهم حصلوا عليها من الرشوة ، وقد كان يمكن رشوة أعضاء مجلس الشيوخ والقواد بل الملوك بمبالغ تتفق مع مكانتهم ، وانعكس ذلك على الجـــندى الاسبرطى الذى يقبل الرشوة بينما يمجد حياة التقشف ، وإن اختلس شاب فرصة للهرب من حياة المعسكرات انغمس فى اللذات انغماساً بهيمياً . وهـــكذا كان كل شئ يجرى فى الخفاء مخالفاً لمـــا هو مسطور فى الدستور أو الظاهر للعيان إلى حد لا يصدق السامع عن حقيقة المجتمع أن هـــذا يمكن أن يحدث فى اسبرطة ، مجتمع يكثر فيه الأولاد غير الشرعيين مجهولى الآباء من أمهات متزوجات بينما يتباهى الاسبرطيون أن لا وجود للبغاء بينهم ، يقـــدم كبار السن من الرجال زوجاتهم لشباب أكثر فحولة لتنجب الزوجات أولاداً أقوياء ، وترضى الزوجات حتى لا ينجبن أولاد ضعافاً مصيرهم الإعدام ، ومنطقهم فى ذلك أنه إذا كان الإنسان يطبق ذلك على حيوانات لتحسين السلالة فأولى أن يطبق ذلك على نفسه ، مجتمع مع فحولة الرجال وشراستهم فهم واقعون تماماً تحت سيطرة زوجاتهم ، كانت المرأة الاسبرطية تنعم بمكانة لا تنعم بها أية أغريقية أخرى ، كن قادرات على عصيان أوامر الدولة بما لا يقدر عليه الرجال ، وقد برزت منهن نساء مسترجلات تميزن بالجرأة والتشامخ على أزواجهن ، على حد تعبير بلوتارك ويتحدثن بصراحة حتى فى أخطر الأمور آلت إليهن نصف املاك اسبرطة بفضل سيطرتهن القوية على الرجال ، وأى رجال ، رجال محاربون استطاع خمسة آلاف مقاتل منهم أن يصد جحافل

جيش من الفرس يبلغ أكثر من ربع مليون فى معركة استمرت يومين عام ٤٤٨ ق . م ، ومـع ذلك كانت نساؤهم تعيش عيشة الترف والحرية والإباحية . ومع هذه الصورة المتناقضة بين ظاهر المجتمع وحقيقته تناقضاً يثير الاستغراب إلى حد عدم التصديق فهى فى حقيقة الأمر منطقية ، إذ من الضرورى أن يؤدى الكبت المفرط إلى الإفراط فى الفساد الخاتى عندما تتاح أول بادرة لحرية التحلل ، وإن أتيح للاسبرطى السفر إلى مدينة أخرى فإنه مثار للسخرية ، جاهل عربيد عاطل منغمس فى الشهوات ، يقول راسكل إن الصـورة التى قدمها أرسطو صحيحة فى ضوء واقع خبرتنا ، إذ من الطبيعى أن ينتشر الفساد من سرقة ورشوة وجنسية مشاعة واغتصاب وتعطل مواهب تحت اسم التفرغ للمهام العسكرية .

كان اسم اسبرطة يبعث الرعب فى نفوس مواطنى المدن الأخرى ، إذ كان الاسبرطى فى الحرب نموذجاً للقسـوة المتوحشة ، ولم يكن لذلك من هـدف إلا إذلال المدن الأخرى ، ولم تكن تعبأ بامتداد نفوذ الفرس إلى بعض المدن الاغريقية ، بل كانت عقبة فى سبيل أى حلف لمقاومة الخطر الفارسى ، بل لقد عاونت الفرس على جيرانها أحياناً ، وهكذا الأنظمة العسكرية تهادن من ينبغى محاربته وتحارب من ينبغى مصادقته مبددة الموارد الاقتصادية والبشرية فى حروب لاغناء فيها ، كان فكر الإسبرطى قد أصابه الشلل ورقف كجندى فى استعراض شاهراً سلاحه فى وقت كانت سائر المدن الإغريقية تقيم بالجهد والفكر حضارة ، وحينما انتصرت اسبرطة على أثينا لم تجن من نصرها شيئاً إذ وجدت نفسها أمام حضارة لا تفقه من أمرها شيئاً ، وفى ذلك يقول أرسطو (إن الدول العسكرية تصلح للبقاء طالما كانت فى حرب بينما تسير إلى الدمار بمجرد أن تنتهى من غزواتها ، إن السلام يتسبب فى أن يفقد معدنها صلابته ، والنظام الاجتماعى الذى لا يعلم جنوده ، كيف يتصرفون فى حياتهم حين تسريحهم لهو نظام معيب) .

وأسدل الستار على العسكرية الإسبرطية وعلى المدينة كلها بعد هزيمتها المنكرة من طيبة فى موقعة لوكرا عام ٣٧١ ق . م ، ولم تصدق المدن اليونانية بادئ الأمر نبأ الهزيمة لأن جيش إسبرطة فى نظرهم لا يقهر ، فقد كان الإسبرطى يفضل الانتحار على الهزيمة إذ يلاحقه العار أينما حل ، تشيع الجندى أمه قائلة : عد حاملا درعك أو محمولا عليه ، فما أن لحقتها الهزيمة حتى انهارت تماماً وخاصة بعد أن ردت طيبة إلى رقيق الأرض المسينين حريتهم وعاونتهم على إقامة دولة مستقلة عن إسبرطة .

صورتان متناقضتان لمدينتين لا تزيد المسافة بينهما عن مسيرة يوم واحد على ظهور الجياد ، كان الأثينيون يشيدون بالمحاولة والخطأ صرح حضارة متقلبة ولكنها مبدعة ، مفتوحة على الخارج ، ولكنها أصيلة ، متشككة ولكنها بناءة ، يختلف أهلها اختلاف الأحرار ، يكثرون من الكلام فى غير لغو ولا ثرثرة ، أما إسبرطة فلم تعرف الحوار المثمر ولا التهكم الساخر ولا الفكر الحر ، إذ كل شيء بلا مناقشة نظام ظاهرة . انضباط وحقيقته تحلل وفساد ، والمواطنون فيه أقوياء ولكنهم فى حقيقتهم عبيد .

تؤكد هذه الموازنة بين النظامين الحقائق التالية :

(١) أن الإسبراطيين قد خلوا من المواهب الفنية والفكرية فى ظل نظامها العسكرى وبسبب منه ، يقول جورج سارتون : تستطيع أن تسجل تاريخ اليونان دون ذكر لإسبرطة ولا يكون قد فاتنا شيء يذكر .

(٢) إن أسبرطة قد لعبت دوراً معوقاً لمصالح جيرانها وحضارتهم ، فضلا عما أشاعته من دمار تام فى انتصاراتها ، وذلك بدوره لازم عن نظامها العسكرى .

عود على بدء إلى السؤال الذى استهلت به المقال ، أظن القارىء قد وجد جواب السؤال .

المكزون السنجارى

(من اعلام صوفية القرن السابع الهجرى)

بقلم

د . عبد القادر محمود

استاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

المكزون السنجـارى

من اعلام صوفية القرن السابع الهجرى

٥٦٠ ـ ٦٣٨ هـ

هوأبومحمد الأمير حسن بن الأمير يوسف الملقب بالمكزون السنجارى (١)
اسمه حسن بن يوسف ، ولَقَبُه المكزون ، وعزّ الدين ، وسيف الدين ، وحسام الدين . وهذه الألقاب الثلاثة الأخيرة تنظر فيما تنظر ، إلى معرفته الدينية ، فهو عزٌ للدين وسيف أو حسام يدافع عنه . أما لَقَبُه الذى اشتهر به فى التاريخ وهو « المكزون » ، فيدلّ على الرجل الصّلب الضخم ، هذا من الناحية الحسية . أما من الناحية العقلية ، فالمكزون هو الإنسان المتبصّر الذى يزكن للأمر فيدركه ويعقله . أما السّنجارى فترجع إلى مدينة « سنجار » الموصليّة العراقية . وتنسب بعض الروايات إليه أنه كان أميرًا على « سنجار » ، لكن الحقيقة أن « سنجار » هى وطنه وبلده . فيها ولد وتعلّم ، ومنها هاجر فى طلب العلم وإليها عاد ، وهو لم يكن أميرا عليها ، وإن كان أمير قبيلة عربية فيها ، وربما كان من أجداده أمراء أو حكام على هذه المدينة التى يقول عنها قدامى المؤرخين « إنها مدينة مشهورة ، بينها وبين « الموصل » ثلاثة أيام ، وهى فى لحفِ جبل عال ... ويقال إن سفينة نوح عليه السلام عندما مرّت به نطحته ، فقال نوح : هذا سِن جبل جارَ علينا فَسُمّيت

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان (ابن خلكان المتوفى ٦٨١ هـ) القاهرة ١٩٤٣ م وهو معاصر للمكزون السنجارى .

« سنجار » . ويقال إنها سُمّيت باسم بانيها ومُنشئها [(١)] ، وكان يجاورها لطيب مكانها وحسن عمارتها قصر باس الغزنوى والى مصر ، الذى كان لا مثيل له فى روعة البناء وسحر البهاء [(٢)] .

ومن الواضح أن هذا العالم الصوفى الكبير قد عاصر شيخ فلاسفة الصوفية فى الإسلام محيى الدين بن عربى المتوفى فى نفس السنة التى مات فيها المكزون ، كما عاصر أشهر تلاميذ ابن عربى وهو عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ كما أن المكزون كان معاصراً لكثير من المؤرخين أمثال ابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ وابن الأثير المتوفى سنة ٦٣٥ هـ وياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ وابن سعيد الأندلسى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ [(٣)] .

وقد اختلفت الروايات فى تحديد السنة التى ولد بها ، فقيل إنها سنة ٥٦٠ هـ أو سنة ٥٦٤ هـ ، وتواتَرَتْ سنة ٥٨٣ هـ لسبب خطير ، هو اتفاق هذه السنة مع الحدث الأكبر ، وهو معركة « حطين » الفاصلة ، التى انتصر فيها الناصر صلاح الدين الأيوبى على الصليبيين واستعاد منهم بيت المقدس [(٤)] . معنى هذا أن المكزون السنجارى عاش

---

(١) وانظر أيضاً : أبو الفداء : المختصر فى تاريخ البشر (أبو الفداء المتوفى ٧٣٢ هـ) القاهرة ١٩٣٥ م

(٢) وانظر : محمد أمين غالب الطويل : تاريخ العلويين بيروت ١٩٢٦ .

(٣) خير الدين الزركلى : الأعلام ط ٣ - جـ ٢ - ٢٤٣ وما بعدها . بيروت ١٩٦٠ م وانظر أيضاً محمد عزت دروزة : العرب والعروبة فى حقبة التغلب التركى جـ ٢ ص ٤٠ - ٤٥ بيروت ١٩٦٥ م .

(٤) المراجع السابقة.

زمان الدولة الأيوبيّة ، وهو زمان الحروب الصليبية ، التى كانت مجالا لصراعات رهيبة فى الفكر والدين والسياسة والحياة ، فنى هذا العصر انتقلت مصر والشام من حكم الفاطميين إلى حكم الأيوبيين ، بمعنى أن النظام الدينى فى مصر والشام أصبح خاضعاً لمذهب أهل السنّة ، بعد أن كان خاضعاً لمذهب أهل الشيعة . بمعنى آخر لم يكن الصراع بين المسلمين والصليبيين فحسب ، بل كان بين المسلمين من سنّة وشيعة وبين الأجناس الحاكمة من جهة ثانية . وقد تمخضت الحروب الصليبية التى اشتعلت نيرانها ، عن كثير من الأحداث والمآسى التى أثارت الفزع والاضطراب والقلق فى نفوس الناس ، حتى إن كثيراً من الناس فرّوا إلى ساحة التصوف نجاةً وخلاصاً لهم من ساحات الخلافات والفتن والحروب ، بل إن سلاطين الأيوبيين أنفسهم كانوا يحاربون الشيعة الإسماعيلية بأسلوبهم ومنهجهم ورموزهم ، فاستعانوا ببعض الصوفية على ذلك ، مما شجّع الكثيرين على الهرب من دنيا الفتن إلى ساحات التصوف (١) . فأين كان المكزون السنجارى من عصره ومن صراعات زمانه ؟ إنه يجيب فى أهم تراثه وهو ديوانه الشعرى الكبير فقول عن هذه الصراعات وتلك الحروب :

أنا ملآنٌ بحبٍّ فارغ من كل كَرْب
مَنْ له عينٌ كعينى ؟ مَنْ له قلبٌ كقلبى ؟ !

(١) د. الباز السيد العرينى : الشرق فى العصور الوسطى ٦٣ دار النهضة العربية القاهرة ١٩٥٦ م وانظر الدكتور أحمد بدوى : الحياة العقلية فى عصر الحروب الصليبية بمصر والشام النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٠ م .

لقد هرب المكزون من ساحة الصراعات إلى عالمه الداخلى فى ذاته وروحه ، بعيداً عن ذلك العالم الخارجى ، لكنه لم يهرب تماماً ، بل قام بتصعيد نفسه فوق حدود المكان والزمان ، مؤكداً مُعاناته اليقظة الواعية فوق الصراعات ، باسطاً لواء محبّته ليس على الأقربين من أهل سُنّته ، بل على سائر الناس من الشعوب البعيدة فى قصيدته التائية ، التى تذكرنا بتائية ابن الفارض الشهيرة :

يقول المكزون فى رشاد الطريق :

... سَرَتْ مَوْهِنًا نحوى فأبدت مَسَرّتى
وحيّتْ فَأَحْيَتْنِى بِحُسْنِ التحيّةِ

وَمَنَّتْ فَمَنَّتْ فى مآبى إلى الحمى
فؤادى بِوَصْلِ الْوصلِ بَعْدَ القطيعةِ

... وما بُحتُ بالمستور تحت خِمارها
إلى مائلٍ فى الحب عن نهج مِلّتى

وباعدتُ فيها الأقربين مقارباً
على حبِّها أهل الشعوب البعيدة

وهاجرتُ فيها الهاجرين لحسنها
وواصلتُ فيها المُوَلّهين بلوعتى

وكنتُ بها والقلب فى قَبْضٍ بَسْطِها
أرى سائر الأكوانِ فى قبضٍ بسطِى

وحين رأى عُشّاقُ سَلْمى تَسَنُّنِى
بِسُنَّتِها صاروا - كَما شِئتُ - شِيعَتِى

ولستُ دعيًا بانتسابى إلى الهوى
وقد ثَبَتَتْ عند المحبين نِسْبَتِى (١)

على هذا الصراط نقول إنه إذا كان الإنسان أى إنسان ينتسب إلى أمه وأبيه وإخوته وعشيرته ووطنه ، فإن المكزون لا يتوقف عند هذا النسب ، بل يصعد على معراج المحبة ، إلى الساحة الإلهية الكبرى . فهو كما يقول فى نصوصه الرائعة ، إنه ينتسب إلى الله على قدر صلته بصفاته الحسنى أو على قدر تَخَلُّقه بأخلاق الله كما ينص الحديث الصحيح الشريف عن النبى صلى الله عليه وسلم « تخلّقوا بأخلاق الله » . لهذا يرى أن نَسَبَهُ الحق الذى يجمع بين الأمومة والأبوة والأخوة مع الناس أجمعين فى كل مكان وزمان ليس مطلقاً تماماً ، إلا بقدر صلة الناس بالإيمان بالله وبشريعته السمحاء :

أمىَ الشريعة والمقيمُ لها أبى
وَبنُو بَنِيها كلّهم إخوانى (٢)

---

(١) ديوان المكزون ٤٩ - ٦٠ تحقيق الدكتور أسعد على بيروت ١٩٧٢ م .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢٦ .

فأمُّه هي المورد النقيّ الذي شاءه الله لعباده المؤمنين الصادقين ، وشرعهُ على ألسنةِ رسله من السنن والأحكام ، وأكمله وأتمَّهُ على لسان محمد صلى الله عليه وسلم في قرآن عربيٍّ مبين ، وأبوه من يقيم أحكام هذه الطريقة ويجعلها حياة ورحمة للعالمين ، وإخوته هم سائر من يستقون من مورد الرحمان ، ومن يَأْتَمُّون بصاحبها ونبيها الأعظم الشاهد على سائر الأنبياء والمرسلين .

ليس هذا فقط عند المكزون ، بل يؤكد أنه لا انفصال بين كتاب الله ، وسنة رسوله ، والمتبصرين من المؤمنين ، مثل ذلك مثل ارتباط البُنُوَّة والأخوة بالامومة والأبوة ، أو كما يقول في صدق :

أأعِزُّ والدتي وأنكر والدي وإلى عِداىَ أفرُّ من أعوالي ؟
وأفرّ من أُنسي إلى وحش الفلا إن كنت ذاك فلستُ بالإنسان(١)

فإذا أردنا التعرف على نهجه في المعرفة وجدناه يصلها بالمحبة جوهر المعرفة . أما السبيل فهو الإيمان والاقتداء ثم التبصر . والإيمان هنا هو نور الطريق في ظلمات الحيرة والضلال . أما الاقتداء بالشريعة والسنة فهو التجربة السلوكية المتصلة في طريق المعرفة اليقينية ، تلك التجربة التي تصل بالمؤمن الصادق العاقل إلى التبصر والتيقّن . وإذا كان الإيمان نوراً ، فإن الاتبّاع والاقتداء هنا سلوك للتعرف على هذا النور ورعاية للهدى والرشاد ، وحماية من الزيغ والحيرة والضلال .

---

(١) ديوان المكزون : المصدر السابق ٢٢٦ .

إن التقليد هنا اقتداء واتباع ، وهو ليس إلا تجربة ومعاناة ومعايشة صادقة لتحصيل المعرفة اليقينية . من هنا يقول المكزون ، إن هذا الاتباع تحرير وتطهير وتزكية ، وارتفاع إلى الذات العليا ، لرؤيتها ، لمعرفتها ، ثم إدراكها فى كل كائن ، مع كل ما هو حق وكل ما هو خير وكل ما هو جميل . والمكزون حين يحدثنا عن سماء المعرفة ، يؤكد لنا ما يمكن أن نسميه أرض المعرفة . على هذا النهج أو هذا الصراط يرينا أن السالكين إلى مدارج تلك السماء ليسوا سواء على منزلة أو درجة واحدة ؛ فكل مرتبة من مراتب السالكين تمثل طبقة ذات وجهين : وجهاً علويًّا يعتبره أرضاً للطبقة التى فوقه ووجها سفلياً يعتبره سماء للطبقة التى تحته[1] . إنها مرحلة أو مراحل أو معارج كما يسميها القرآن الكريم فى قوله « من الله ذى المعارج »[2] وهذه المراحل أو المعارج تختلف باختلاف مسالك الناس فى رحلاتهم إلى الله كما يقول المكزون فى تحليلاته لمسالك التائهين الحائرين ، من جاهلين أو ملحدين أو مشركين أو مجسمين ، مع المنقطعين فى ليالى أو ظلمات الضلالات ، ثم تحليلاته لمسالك المسلمين مجازاً مع عوامّ المقلِّدين أو المُنْبتين المغرورين المتحجرين ، أو المسلمين المؤمنين حقاً من الصادقين المتبصرين العاقلين باطناً وظاهراً ، فكراً وسلوكاً ، اقتداء واتباعا وتسليما . ويسوق لنا المكزون منهج الصادقين من المؤمنين المتبصرين ،فيرى أنه

---

(١) المصادر والمراجع السابقة . وانظر للمقارنة : الهروى الأنصارى (أبو إسماعيل عبد الله الأنصارى ت ٤٨١ هـ) : منازل السائرين إلى رب العالمين وهو فيلسوف التصوف السلفى المعاصر للغزالى .

(٢) سورة النجم آية ٣ وما بعدها ، وانظر المكزون فى رسالته النثرية : تزكية النفس.

منهج متكامل لتزكية النفس ، وهو منهج يرتضيه السالك الواعى صباح مساء « لتصفو مرآة بصيرته وتقبل شعاع شمس العقل » وأعمال هذا المنهج الارتياضى هى :

١ - الصدق فى القول ٢ - الإخلاص فى العمل ٣ - الورع فى المحارم ٤ - النصر للمؤمنين ٥ - الخذل للمشركين ٦ - التسكين لغضب النفس ٧ - الصفح عن المذنب ٨ - الإحسان إلى المسىء ٩ - التفضل فى المكافأة ١٠ - العدل عن الجور (ترك الظلم) ١١ - الخوف من العقوبة ١٢ - الطمع فى الرحمة ١٣ - الرضا بأمر الله ١٤ - القناعة بقسمة الله ١٥ - الاعتراف بعدل الله ١٦ - الإذلال لأعداء الله ١٧ - الإعزاز لأوليائه ١٨ - الزهد فى الدنيا ١٩ - الرغبة فى الآخرة ٢٠ - الأنفة من الشهوات ٢١ - الميل عن الشبهات ٢٢ - الرحمة للخلق ٢٣ - السخاء فى النفس ٢٤ - الوفاء بالعهد ٢٥ - الأمانة فى الودائع ٢٦ - الاجتهاد فى طلب العلم . ٢٧ - حسن الأدب مع العلماء ٢٨ - الحرص على تحقيق الحق .

على صراط هذا المنهج يصل المؤمنون الصادقون إلى أرفع درجات المعرفة ، فتصقل مرايا بصائرهم ، بطرح أو رفع صُور الأهواء عن النفوس ، لتصبح قابلة لحقائق المعارف ، على ضوء شمس العقل المشرق . معنى هذا أن المعرفة عند هؤلاء المستبصرين ، هى الإشراق العقلى على النفوس الخيّرة والأرواح النيرة .

هؤلاء المستبصرون الذين كانت مدارجهم الأولى هى مدارج الخوف من عالم الحس ، والحرب لشيطان النفس ، والهجرة إلى عالم القُدس ،

والذين عاشوا مع قول الله سبحانه « ... قُلْ إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين » [1] إن منهج المكزون أساساً : هو شرع الله الموحد بين الناس ، وهو سبيل الرشد الناضج الكامل الذى لا يحتاج إلى شيء سوى سلوكه وتطبيق آدابه . وهو يشرح لنا الآية الكريمة عن هذا المنهج الواحد الذى أتى به جميع الرسل والأنبياء ، فيقول فيما يقول مؤكداً قول الله فى قرآنه « وأنَّ هذا صرطى مستقيمًا فاتبعوه ولا تتَّبعوا السبل فَتَفَرَّقَ بكم عن سبيله ..» (الأنعام ١٥٣) ...

إذا كان شرع الله فى الدين واحدًا
وعن مسلك التفريق فيه نَهَى الُّرسُلْ

فإنّ سبيل الرشد للناس واحدٌ
وَلاَغَىَّ إلا فى مُتَابَعَةِ السُّبُلْ [2]

ويَسخر سخرية صادقة ، من أولئك الذين يزعمون نقص الشرائع ، أو يّدعون دعوى استكمالها بمناهج أخرى من العلم أو العقل فيقول :

قل لمن رام للشريعة تتميمًا أبالنَّقْصِ يُسْتَتَمُّ الكمالُ ؟
أو بفكرٍ لا يستقرُّ على حالٍ يُرِينَا عينَ اليقين خيالُ [3] ؟

---

(١) المصادر السابقة ، وانظر ديوان المكزون : القصيدة الرائية ص — ١١٤ من الديوان تحقيق وتقديم الدكتور أسعد على ومطلعها (ومغرب الشمس ومشرق القمر وكوكب الصبح إذا الليل دبر). الآية ١٦١ من سورة الأنعام .
(٢—٣) الديوان ٢٦١ .

وهنا ينظر المكزون إلى المثل الكامل ، مع الإنسان الكامل ، والنبي الرسول الكامل محمد صلى الله عليه وسلم ، فهو مطمئن إلى منهجه الذى اتبعه ، لأنه مؤمن بأنّ هُدَى الهادى وسبيل السُّبل هو هذا النبي . وفى ذلك يقول فيما يقول :

مُحَمَّدُ الحمدِ هُدَى الهادى سبيلُ السُّبُلْ

وقد تتبّع المكزون أوصاف النبي فى القرآن ، وجمعها فى مقطوعة واحدة منها :

لأحمَد فى الذكر وصف عظيم
رسول نبى رءوف رحيم
شهيدٌ بشير سراج منير
سميع بصير خبير عليم
نذير مجيد ولىٌّ نصير
وساع وداع وراعٍ حميم
كتاب مبين قوىٌّ أمين
مكان مكينٌ صراط قويم
ذكور شكور صبور وقور
حميد مجيد غفور حليم (١).

---

(١) الديوان — ١١٥ وما بعدها .

وباستقراء نصوص المكزون (١) شعراً ونثرا حول منهجه فى المعرفة ، نرى أنه يصعّدها فى ثلاث مراحل أدناها طريق الحواس وهى معرفة العامة الذين يعتمدون على المشاهدات الحسية الجزئية ، يقومون بها بأنفسهم أو يخبرهم بها من يثقون فى صدقه . أوْسَطُها عن طريق العقل ، ثم أعلاها عن طريق الحدس « الذى هو الحق ... يشهده العارفون دون حجاب » . والمكزون هنا يتلقّف فى صعوده عَصَا موسى ، فى صورة رمزيّة شعرية. ويحدثنا أنه يستعير لمعرفته عصا موسى ، وأنه بحركته من التقليد الواعى أو الاقتداء المستنير ، قد صار عارفاً بباطن الظاهر من آيات القرآن الكريم ، وذلك فى هجرته الصاعدة من التقليدية إلى المعرفة الحقه ، متمثلا حركة موسى عليه السلام فى أهم فصولها ابتداء من فراره من مصر ، ووُرُده إلى ماء «مدين» ، حتى عودته إليها ، ومشاهداته النار المقدسة من جانب طورسيناء وتجلّيِّ الله له . يقول المكزون ... « وقد أويتُ إلى ظل «مدين» وَوَرَدْتُ ماءها ، وأجَّرْتُ نفسى ، وقضيتُ الأجل ، ... وأكملت العِدّة ، وخرجت مستأنساً نار الهداية من وادى التجلّى فى مفازة الخير ، وسَمِعتُ النداء من الشجرة المباركة العالية عن حدود الأيْن ، بواسطة الداعى ووحى العقل (٢) » . والمكزون كما سار على قدم الأنبياء جميعاً وفى مقدمتهم إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ، فإنه يعمد إلى مسيرة

---

(١) د . أسعد على : المكزون السنجارى ٢١٧ .

(٢) المكزون : المصادر السابقة فى رسالته النثرية تزكية النفس .

محمد المثل الأعلى الكامل ، فيطبق قواعد منهجه على الطريق الطويل فى معراج اليقين ، متمثلا مشهد إبراهيم عليه السلام مع الكواكب ومشهده فى جدليّته مع قومه بعد تحطيمه آلهتهم الأصنام ، ومتمثلا بالذات كثيراً وطويلا مشهد التجلىّ الإلهى لموسى عند طور سيناء[1] .

وفى ذلك يقول من شعره أيضاً : ـ

ولما وَرَدْنا ماءَ مَدْيَن حُبِّها

وجدنا عليه للهُدى خيرَ أُمّةِ

يذودون عنه كلَّ سَالٍ عن الهوى

ويسقون منه كل صَبٍّ بصبوة

فَنِلْتُ بهم عَلاًّ ... عَلَىَ نَهل الهوى

وقد كنتُ أرجو أن أفوز بِنَهْلَةِ

ومِلتُ على رِىٍّ إلى الظّل أبتغى

غِنَىَ الفقر من ذات العطايا السنيّةِ

مُحَجَّبةٌ لما اختفتْ بجلالها

عن الوهم ـ أبْدَاهَا الجمالُ لمُقْتى

وما احْتَجَبَتْ عنى بغيرى ولا بَدَتْ

بغير حجابٍ عِنْدَما لىِ تَبَدَّتِ

---

(١) المكزون : المصادر السابقة فى رسالته النثرية تزكية النفس .

فَاثْبَتْ فى مَحْوِ العيانِ عِيانها

بِنَفْيِ حدود الأَيْن فى حال رؤيتى (١)

ويحاول المكزون أن يصف الذات العلية فى تجلياتها القدسية فيقول فيما يقول (٢) منكراً سائر دعاوى الاتحاد أو الحلول وما يتعلق بها من تجديفات :

... ونزَّهْتُ عن كون المكان كيانَها

وأوصافَها عن رُؤْيةِ الحَدَثيةِ

وأعطيت معناها التقدّم فى الهوى

على نورها الموصوف بالأزليّةِ

... أقيم لها وجه الزمان مصلّيًا

بتوحيدها فى ذاتها الصّمَديّةِ

... ولستُ كَمَنْ أمسى على الحب كاذباً

مضلاًّ لأصحاب العقول السخيفةِ

يَرِينُ على الجُهَّال من عُصبة الهوى

بنسبتهِ فى الحب من غير نِسْبَةِ

وَيَزْعُم طوراً أنه عَيْنُ عَيْنها

وينكرُ طورًا أنّها فيه حَلَّتِ

(١-٢) الديوان المصدر السابق ٤٩ - ٦٠ وهى أقرب فى تصوراتها إلى تائية ابن الفارض المعاصر له دون تطرف أو تجديف من المكزون .

ويجمعُ ما بين النقيضين جَهْلُهُ

وذاك محال فى العقول الصحيحةِ

وَيُعدِل عن عدل الهوى بادعائهِ اتحادًا لأعيان الوجود الكثيرةِ

وكيف يصحُّ الاتّحادُ وشاهدُ العيانِ على الأضداد بعدُ الأدلةِ

وما الحق إلا ما أقول فإن تُرِدْ

زوال الصَّدَى رِده فى الغرام شريعتى

إن القضية هنا من وراء هذا التجلىّ الأعظم فى رحلة المكزون الحية المعايشة أو المتمثلة مشهد تجلىّ الله لموسى عند طور سيناء ، والبالغة الذروة عند سدرة المنتهى ، مع محمد صلى الله عليه وسلم ، ليلة المعراج عندما كان قَابَ قوسين أو أدنى من الرؤية الإلهية ، ليلة رأى الآيات الكبرى من نفحات ربه الأعظم - أقول إن القضية هنا عند المكزون من وراء هذا التجلىّ الأعظم ، فيه توكيد لآية العهد والميثاق التى تقول « وإذْ أَخَذَ رَبُّكَ من بَنِى آدمَ مِنْ ظُهورِهم ذُرِّيَّتَهُمْ وأَشْهَدَهُمْ على أَنْفُسِهِمْ ألست بربكم ؟ قَالوا بَلَىَ ... » فالله سبحانه أشهد هذه الذرّية ، أى أحضرها وأطلعها على ربوبيّته ، ثم كَلّفها الإقرار بهذه الربوبية ، فأقرت بذلك بقولها بَلَىَ ، أى نعم أنت ربنا ، شهدنا ذلك وعرفناه وعشناه ، وسمونا فى عالم الغرائز الدُّنيا على معارج سناه .

المكزون هنا لا يخبر عن نفسه وعن تجربته وحده فحسب ، بل يؤكد أن تلك النارّية التى شهدت شهادة الصدق وهى فى عالم الذرّ ،

---

(١) الآية ١٧٢ من الأعراف .

لم تُجب كلها أو جميعها بالإيجاب وهى فى عالم الأجساد ... إنما جهل بعضها ، وأنكر بعضها وَعَمِى بعضها . ومن هنا كانت الدرية أو أصبحت هذه الذرّية أطواراً أطوارا على رُتبٍ شتىًّ « فمنهم شقىٌ وسعيد [1] » ، فكان أهل الشقاء هم المنكرين ، وأهل السعادة هم المجيبين المستجيبين ، وكان أهل الشقاء هم أهل الجحود والإنكار ، وأهل السعادة هم أهل القبول والإجابة . والمكزون يقدم لنا شواهد من شعره حين يروى لنا أنه لبىّ دعوة الذات العليّة عندما أوجدته من الغيب لتُشهدَه جمالها وجلالها وتعرّفه بربوبيّتها ، وتتلطَّفُ لذلك فَتَظْهَرُ . بمثل صورته لأن الخلق لا يستطيعون رؤيتها بذاتها ، لأنها الخالقة المصورة . وهو سعيد بموقفه هذا . فقد غَيَّبَهُ السرور والاغتباط عن وجوده الجزئىّ ، لأن وجود الموجِد الكلى الأوحد الأعظم قد شمله واحتواه ....

لبّيتُ لماّ دَعَتْنى رَبَّةُ الحُجُب

وغِبْتُ عنىْ ... بها ... من شدة الطرب

وأحْضَرَتْنىَ من غَيْبِى لتُشْهِدَنِى

جمالَها فى حجابٍ ، غير محتجب

مشهودةٌ لا يراها فى الأنام بها

خَلْقٌ ... وقد شُوهِدت بين الخلائق ... بى [2]

---

(١) الآية ١٠٥ من هود وانظر المصادر والمراجع السابقة للمكزون وانظر كتابنا الفلسفة الصوفية فى الإسلام الطبعة الثانية ١٩٨٠ م دار الفكر القاهرة .

(٢) المصادر السابقة وأنظر الديوان ٤٣ .

ويشرح لنا المكزون قصة معرفته ومحبته ،فى صورة حوار مع سائل يسأله ، عن بدء هذه القصة ، وعن كيفية التجلى ، وعن الغاية والحكمة منه ، فيقول فيما يقول : (١)

قال متى همتَ به قلتُ .. والاكوان ذرْ

قال : اختفى قلتُ : بدا قال بَدَآ ... قلتُ أُختَمَرْ

قال : فَلِمْ . قلتُ : لِيُبْدى العدلَ منه فى القَدَرْ

هذا ومنه الفضلُ للعدل على الكلِّ غَمَرْ ....

معنى هذا أن محبته لله ، بدأت منذ معرفته به ، ومعرفته الأولى كانت بتجلّيه الأوّل ، ولعلّ فكرة التجلىّ أو كيفيته لم تكن واضحة للسائل لذلك شرحها المكزون له . فالله كان فى البدء ظاهراً بذاته ، وظهوره بالذات جعله باطناً عن مخلوقاته لعجزها عن رؤيته بالذات هذا معنى قوله « قال : اختفى . قلتُ بَدَا » . أى أن ظهوره بالذات يسّبب الاختفاء عن المخلوقات ، كما أن تجلّيه بصوره ، أى اختماره بحجاب ، يجعله ظاهراً لمخلوقاته ، تماماً كالشمس (حين نضرب بها المثل) لا يمكن النظر إليها إذا كانت شديدة السطوع ، لكن يمكن النظر إليها والتعرف عليها عيانا ، إذا احتجبت بغشاء من السحاب ، الذى يلطف من حرارتها ، ويعدل من نورها ، فيصبح ملائما لرؤية العيون .

---

(١) الديوان : المصدر السابق ٤٠ — ٤٣

لكن لماذا ظهرت الذات بهذه الصورة وما الغاية من التجلى؟ الجواب : ذلك إحسانٌ وعدل من الله ، لأنه أراد للكل أن يعرفوه ، والكلّ المخلوق لا يستطيع رؤية الخالق إلا بتجلّيه لهم . لذلك ظهر لهم وأشهدهم (فى عالم الذرّ) على أنفسهم بأنه ربّهم خالقهم ، وبأنّ معرفته وعبادته واجبتان عليهم ، « جعل هذا التكليف بالمعرفة من جهةٍ ما اقْتَضَتْهُ الحكمة فى وجود الوجود على ما هو عليه ، وإتماما لجوُده على أهل وجوده ، لما فيه من بلوغ النفس الكمال الممكن لها ، الذى لا يُحَصَّلُ بدونه ... أى بدون التجلىّ والتكليف بالمعرفة ... لأن النعيم الدائم والحياة السرمدية منوطان بما كلّف الله عباده من المعرفة والعمل [1]» .

هذا هو التجلى الأول أما الثانى فيظهر عندما خلق الله آدم فى صورته البشرية وأمر بالسجود للنور المتجلىّ من الصورة ، امتحاناً منه للملائكة والجن ، ممن خلقهم قبل آدم ... وكان امتحاناً لسائر العالَمين فمن استجاب كان مرضيًّا عنه ، ومن عصى واستكبر «كإبليس» كان مرفوضا ملعوناً إلى يوم الدين . وللمكزون هنا جولات وصولات منها أن إبليس «أو الإبليس » ، كان من رأى النفس المتكبرة ، أو من ظُلمة الاعتراض أو نار الأنفة ، حين زعم هذا الإبليس أنّه خير من آدم الذى خلقه الله من طين ، والنار فى نظر إبليس ، النار التى هو منها خير من طينة آدم ، وقد جهل هذا الإبليس السرّ الإلهى الذى دعا الجميع إلى السجود له ، وكان الله سبحانه وتعالى به أعلم العالمين « إنى أعلم مالا تعلمون [2] » ويجتهد المكزون من عنديّاته فيقدم لنا

(١) المكزون : تزكية النفس المصدر السابق .

(٢) الآية ٣٠ من البقرة .

تفسيراً غريباً لمن لم يسجد ولمن اعترض وهل هو واحد أم كثير ؟ أقول إن المكزون يقدم لنا تفسيراً غريباً بعد أن أكد لنا أن الإبليس هو الرمز لما يتولّد من نار التكبر على ما يأمر به الخالق . يقول المكزون إن عبارة القرآن « فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أبى أن يكون من الساجدين [١] » يُفهم منها أن الملائكة اعترضوا وظنوا أنفسهم عارفين ، لكن الله سبحانه أثبت لهم ضَعف ما يعلمون أو ضيق ما يعلمون بالنسبة لعلم الله ، وجاء إثباته عن طريق الصورة الآدمية ، التي أخبرت الملائكة عما لم يعلموا ... فسجدوا كما أمرهم وسبّحوه سبحانه وتعالى وقالوا : لا علم لنا إلا ما عَلَّمتَنَا . ولكنهم كما يقول المكزون ، لم ينسوا اعتراضهم على استخلاف آدم على الأرض ، وأحدث هذا فيهم شعوراً بالغرابة وتساءلوا فيما بينهم وبين أنفسهم — كما يقول المكزون — كيف يعرف آدم مالا يعرفون ، وأنساهم تفكيرهم الأول ، أنّ العالِم العارف الذى علم وعرف الأسماء كلها ، وعلّمهم مالا يعلمون ، إنما هو روح الله أو كلمته المبثوثة أو المنفوخة فى صورة آدم أو المتجلىّ لها ... من هنا يكون إبليس الذى لم يسجد — هو فى رأى المكزون — هو مجموع الشكوك الدائرة فى نفوس جميع الشاكين من الملائكة ، ويكون إبليس هذا اسم جنس للاحتجاب ، أى للأفكار المجنونة ، ولعل المكزون قد فطن أو فهم ذلك فى السياق العام حسب فهمه لقول الله سبحانه :

---

(١) الآيات ٢٥ — ٣٠ من سورة الحجر وانظر المراجع السابقة .

« ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون[١]» لكن إذا صح هذا الافتراض ، فإن المكزون على أيّة حال يؤكد بوضوح أنّ رسالة الإنسان الحقيقية كمؤمن صادق الإيمان ، تقضى فيما تقضى بمحاربة شيطان النفس ، بمعنىً آخر يرى المكزون كنتيجة منطقية لهذا الافتراض أن المسئولية الإنسانية قائمة فى شيطان النفس ذاتها ، لأن الشيطان الخارجى ليس مسئولا عنها . وهذا معناه أن المكزون قد نَقَلَ معركة الإنسان فى سبيل المعرفة إلى الداخل ، داخله هو ، حيث وجوده الحق ، فلم يُحِلْهُ إلى فراغ أو إلى غياب وفقدان ؛ فهو (الإنسان) المسئول عن شيطان نفسه ، وليس الشيطان مسئولا عنه ، وإذن فليْحاربه حربًا لا هواده فيها ، وليطرده عن تخوم المعرفة ، ليرى الروح المتجلى الذى بيده كل شئ وعنده عِلْمُ كل باطن وكل ظاهر على السواء ، وهو يَعْلَم السِّر وأَخْفَى ، كما يعلم غيب السماوات والأرض ، وما نخْفى وما نُعلن وما نُبدى وما نكتُم[٢].

وكما عرف آدم الأسماء كلها وتعلمها من العلاّم الخبير ، فإن الإنسان مُبَشَّرٌ بإنسانِ صفاتِ الله الحسنى ، فهى موهوباتٌ من الله سبحانه مكمِّلة لمن تلقّاها ، فوُلد بها ولادة أخرى جديدة . من هنا اعتبرت أسماء الله أو صفاته الحسنى نَسَبًا يصل الإنسان المؤمن بربه . فمن ارتبط بِحَبْل هذا النسب الرفيع ارتفع إلى مبدئه الوهّاب الرحمان . أمر آخر هو أن هذه الصفات تبدو أنواعاً من اللغات ، لغة الرحمة ، والعزة ، والحكمة

---

(١) آية (٣٢) من البقرة وانظر د / أسعد على الذى يرى أنهـا مجرد افتراضات لفهم المكزون لأنه فى ديوانه الشعرى يفهم إبليس فهما عاديا كما هو شائع أسعد على هامش ٣٦٧ .

(٢) انظر للمقارنة رأى ابن عربى المعاصر للمكزون فى أهم تراثه الفصوص .

والعلم ، واللطف ، إلى سائر الأسماء أو الصفات الإلهية ، وكلما ازداد المؤمن من احتواء هذه اللغات ، كلما كان أنسب لمخاطبة الله « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها [١] ... » فعلى المؤمن أن ينهض فى سيره ، نحو معارج الله فى الأرض والسماء ، حتى يسمو بواقعه ، برحمانية الصفات الحسنى ، ومواهب العالم الأسنى . هكذا ينتسب الإنسان إلى الرحمان وهكذا يدعو الرحمان سائر خلقه للحياة الحقة ، وهذا هو ما نراه فى تعبير المكزون عن هذه الدعوة الجامعة [٢] ، التى هى دعوة سائر الأديان :

أول وجدى ... والله آخرْ

وبادٍ بين الورى ظاهرٌ

وشرعى فى الحب بدولة

يؤمها الوارد والصادرْ

وسنتى فيه لأهل التقى

يرفضها من جهلها الفاجرْ

ودعوتى جامعة للورى

يدعو بها المؤمن والكافرْ [٣]

---

(١) الآية ١٨٠ من الأعراف .

(٢) المكزون : الديوان ١٠٤ — ١٠٥ .

(٣) للمقارنة انظر العهد الجديد رؤية يوحنا ٢٢ — ١٧ « ومن يرد فليأخذ ماء حياة مجاناً » فهى هى نفس المعنى .

هذا هو نهج المكزون فى رحلته الصوفية ، وهو نهج يتواصل فيه الحب بالمعرفة أليست سُنّةُ الحب فرضا من الله كما يقول المكزون فى شعره ؟

أحبّكَ حبًّا جاوز الحبُّ بعْضَهُ

وفى طول عمرى ليس يمكن بمرْضَهُ

ونافلةٌ لى منك أمْسَى تهَجُّدِى

بذكركَ يا من سنّةُ الحب فَرْضُهُ

وخالدُ وَجْدِى فى هواك يزيدهُ

من الجاهل اللاحى على العشق بُغْضُهُ

وَحُقَّ لمثلى أن يهيم بمثل منْ

سما كل حسنٍ فى البرية أرْضُهُ(١)

انطلاقاً من هذا الاعتقاد ، لا يقف المكزون من أخيه الإنسان حتى ولو كان جاهلا موقفاً سلبياً ، بل يقف منه موقفاً إيجابياً ، ويدعوه إلى منهج الترق الذى يأخذه على سنّة الحب صاعداً فى معارج الله إلى اليقين . ولا شك أن المكزون فى ديانة الحب الإلهى يتواصل مع معاصره ابن عربى شيخ فلاسفة الصوفية فى قوله :

أدينُ بدين الحبِّ أنَّى توجَّهَتْ

ركائبه فالحب دينى وإيمانى(٢)

---

(١) الديوان / ١٨٩ وانظر الدكتور زكى مبارك : التصوف فى الأدب والأخلاق ٧٩ - ٨٣ .

(٢) ابن عربى : فصوص الحكم ٢٢٥ تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى وانظر الفتوحات المكية ٣ - ٢١ طبعة بولاق القاهرة ١٢٩٤ هـ ويقوم الأستاذ الدكتور عثمان يحيى بتحقيقه فى صورة ائمة بمراجعة الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور وقد صدرت منه تسعة مجلدات .

وانظر كتابنا الفلسفة الصوفية فى الإسلام : ٤٨٧ - ٥٣٠ .

نصوص من تراث المكزون السنجارى

١ ـ معرفة ابليس « لعنه الله »

« ... فإنّ بدايته كانت من ظلمة الإعراض ، الذى هو اعتراض الملائكة فى جواب الاختبار لهم بقوله « إنى جاعلٌ فى الأرض خليفة . قالوا : أتجعل فيها مَن يُفسدُ فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّحُ بحمدك ونقدس لك ؟ قال إنى أعلم مالا تعلمون [١] » فرد عليهم فى جواب اعتراضهم وتجهيلهم وإثبات علمه بقوله : إنى أعلم مالا تعلمون .

فأقام لهم من ذلك الاعتراض ظلمة ، حجبت أبصار الشاكّين عن معنى العلم الذى ظهر لهم من الصورة التى أمروا بالسجود لها ، وأوقعت عندهم الشك فى ذات المتجلىّ بها ، فوقفوا عند مشاهدتها وراء حجاب الظلمة الحاصلة من قِبَلِ شكّهم ، وَثَنَتْ أعناقهم إلى ذات الجهل الموجودة من نار الأنَفَة عند الأمر بالسجود لقوله : « أنا خير منه : خلقتَنى من نار وخلقته من طين [٢] » .

قَطعَهُمْ عن اعتبار قوله تعالى :

« فإذا سوّيتُه ونفخت فيه من روحى فقعُوا له ساجدين [٣] »

فأوقفهم عند الصورة ، وحجبهم عن معرفة الروح القائم بِعِلْم ما جَهلَ الملائكة ، وهذا ظاهر الباطن فى معرفة إبليس لعنه الله » .

---

(١) البقرة آية ٣٠ .

(٢) آية ١١ من الأعراف ، ٧٦ من ص .

(٣) آية ٢٩ من الحجر .

(ب) علم التصوف

علم التصوف ليس يُدرك بالإشارة والعبارة
إلا لقلب مخلص بالروح مُلقيها أمارة
فجلا اليقينُ الظنَّ عنه بحقِّه وجلا غُبارهْ

(ح) الحقيقة المحمدية

كلُّ المحاسن جزءُ حُسْنِ محمد
وإليه مرجعها وعنه صدورُها
وسناهُ لو لم يَغْشَ أنوار السّما
وأَتى العُلى لم يَبْدُ فيها نورُها
تمَّت مكارِمُهُ وجلَّ ثناؤهُ
إذْ عزَّ فى كل الوجود نظيرُها

(د) الوجود والحق

لا غيْرَ مَنْ لا غيْرُه لى إلَهْ
إذْ ما لِمَوْجُودٍ وجودٌ سواهْ
جُزْئيةٌ كلٌّ لكُلِّيهِ
والعَدَمُ المحضُ جهولٌ عَداهْ

(هـ) الغنى والفقر

غِناكَ عن الشيء نفْسُ الغِنىَ
وأماً به فهو فقرٌ إليْه
ليس من الزهد فى رُتْبةٍ
أخو رغبةٍ فى ثناء عليْه

(و) رسالة من وحيدة الحسن والجمال

أَمَرَتْنِي بِسَتْرِ كشفِ غِطائى
إِذْ أرتنى صَبَاحَهَا فى مسائى

وَدَعَتْنِي وأَوْدَعَتْنِي سِرًّا
فى سُراها عَدَتْ به أعدائى

وَنَهَتْنِي إذ نَبَّهَتْنِي عَن
بَثِّ هواها إلى ذوى الأهواء

وإلى الفَجرِ أَوْعَدَتْنِي وفيهِ
وَعَدَتْنِي الإبلالَ من بلوائى

فأزاحتْ خوفَ الوعيدِ بوعْدٍ
قَبَضَ اليأسَ منهُ بَسْطُ رجائى

وعلى الموت بايَعَتْنِي وقالتْ :
مَنْ وَفَى لى مَنَحْتُهُ بوفائى

وَلِتَعْلِيقها المُنَى بالمنايا
صرتُ أهْوَى مَنِيَّتِي لمُنَائِي

وبها إذ قَضَيْتُ نَحْبِي قَضَتْ لِي
بمقام الأبرار والشهداء

اهم المراجع

١ - ابن الأثير (ت ٦٣٥ هـ) : الكامل في التاريخ القاهرة ١٢٩٠ هـ.

٢ - ابن خلكان (ت ٦٨١ هـ) : وفيات الأعيان « ١٩٤٣ م.

٣ - ياقوت الحموى (ت ٦٢٦ هـ) : معجم الأدباء « ١٩١١ م

٤ - الغزالى «أبو حامد» (ت ٥٠٥ هـ) : مشكاة الأنوار تحقيق الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى : الدار القومية (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٦٤ م.

٥ المكزون السنجارى : ديوان تحقيق الدكتور أسعد على بيروت ١٩٧٢ م.

٦ - محمد أمين غالب : تاريخ العلويين ، بيروت ١٩٦٤ م.

٧ - الدكتور أبو العلا عفيفى : التصوف الثروة الروحية فى الإسلام دار المعارف ١٩٦٢ م.

٨ - عباس محمود العقاد : الفلسفة القرآنية ، لجنة البيان العربى القاهرة ١٩٤٧ م.

٩ - الدكتور محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين االسهروردى ١٩٦٩ م.

١٠ - الدكتور عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ط ٢، ١٩٨٠ م.

الانسان عند فلاسفة المغرب العربى

بقلم

د . عاطف العراقى

الانسان عند فلاسفة المغرب العربى

الدارس للكثير من المؤلفات التى تهتم بتحليل آراء ومذاهب فلاسفة المشرق العربى والمغرب العربى ، يجد الكثير من الأحكام الخاطئة التى يصدرها هـذا الباحث أو ذاك من الباحثين فى مجال الفلسفة العربية فى المشرق والمغرب أيضاً .

ولعل من بين تلك الأحكام الخاطئة ، بل من أهمها ، القـول بأن فلاسفة العرب لم يهتموا بالبحث فى الإنسان ، ولم يدركوا بوضوح البعد الإنسانى وأهميته .

وأعتقد من جانبى بأن هذا الحكم ، أو هذا التصور من جانب أكثر الباحثين إن لم يكن كلهم ، يعد حكماً خاطئاً قلباً وقالباً ، وقد أدى إليه نوع من التسرع وعـدم الإدراك الدقيق لطبيعة الآراء التى قال بها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب .

إننى لا أقول بهـذا اليوم من جانبى ، دفاعاً عن أجـدادنا من فلاسفة العرب ، إذ توجد الكثير من المآخذ ، ويوجد الكثير من أوجه النقد التى يمكن توجيهها إلى المذاهب التى تركها لنا فلاسفة العرب ، ولكن كل ما أود التركيز عليه والتنبيه عليه ، أن الإنسان والبحث فيه من جانب فلاسفة العرب لم يكن كماً مهملا ، لم يكن جانباً منسياً من النسق الفكرى والمذهبى عند كثير من فلاسفتنا نحن العرب .

نعم يجب أن يعلم الباحث منا أنه يوجد فرق ، وفرق كبير ، بين أن ننفى اهتمام فلاسفة العرب بالبعد الإنسانى ، وبين أن نقول بأن دراستهم للبعـد الإنسانى إنما كانت مرتبطة بالبعد الإلهى ، أو هى على الأصح تعد مستغرقة من بعض زواياها فى البعد الإلهى .

نوضح ذلك بالقـول بأننا إذا قمنا بتحليل الآراء الفلسفية عند فلاسفة

المغرب العربى ، فإننا نجد أنهم لا يفصلون فصلا حاسما بين البعد الإلهى والبعد الإنسانى ، ولكن هـذا لا يجب أن يدفعنا إلى القـول بأنهم قد أهملوا البعد الإنسانى .

لقد كان متوقعاً من جانبهم بحكم العصر الذى عاشوا فيه ، أى العصر الوسيط ، وبحكم ثقافتهم التى استمدوها من فلاسفة اليونان تارة ومن الدين الإسلامى تارة أخرى ، أقول كان متوقعاً منهم دراسة البعـد الإنسانى من خلال البعد الإلهى . إن البعدين يبدوان عند أجـدادنا من فلاسفة العرب ، كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد .

وكل ما نستطيع أن نلاحظه أن مشكلة ما من المشكلات التى بحثوا فيها وحاولوا سبر أغوارها ، إنما يغلب عليها الطابع الإلهى ، وأن مشكلة أخرى قد نجد الغالب عليها الطابع الإنسانى .

إننا لا نستطيع أن نسوى بين البحث فى مشكلة كوجود الله تعالى وكيفية صدور الموجودات عنه ، وبين البحث فى مشكلة كالخير والشر والقضاء والقـدر وغيرهما من مشكلات . فمن الواضح أن المشكلة الأولى يغلب عليها الطابع الإلهى الميتافيزيقى ، أما مشكلات كالخـير والشر والبحث فى الإرادة الإنسانية ، فإنما يغلب عليها الطابع الإنسانى ، وإن كانت — كما قلت — غير مقطوعة الصلة بالمجال أو البعد الإلهى .

بل إنى أقول اليوم من جانبى بأننا داخل المشكلة الواحدة نستطيع أن نفرق بين درجات للبعد الإنسانى من حيث القلة والكثرة . فإذا بحث المفكر فى مشكلة كحرية الإرادة أو القضاء والقـدر واتجه اتجاهاً جـدياً فمن الواضح أن هـذا الاتجاه من جانبه إنما يعبر عن غلبة البعد الإلهى على البعد الإنسانى . وإذا اتجه الفيلسوف إلى القـول بحرية الإرادة الإنسانية ، فإن هـذا القـول أو الاتجاه من جانبه إنما يعد تعبيراً عن غلبة الكم الإنسانى على الكم الإلهى إن صح هـذا التعبير .

وما يقـــال عن مشكلات كالخير والشر والقضاء والقـــدر ، يقال عن إطار معين كإطار البحث فى الفلسفة الخلقية ، وإطار البحث فى المدينة الفاضلة . إننا إذا وجدنا كلا من مسكويه والغزالى قد اهتما بالبحث فى الفلسفة الخلقية ، فلابد أن نضع فى اعتبارنا أنه لا يصح التسوية بين درجة الكم الإلهى والكم الإنسانى عند كل منهما على السواء فى دراستهما لمجال الفلسفة الخلقية ، إذ نلاحظ أن الكم الإلهى عند مفكر كالغزالى فى دراسته للفلسفة الخلقية يعد أكثر من الكم الإلهى الدينى عند فيلسوف كمسكويه .

وإذا وجـــدنا الفارابى مهتما بالبحث فى المدينة الفاضلة من خلال كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وغيره من كتب ، ووجـــدنا ابن باجة هو الآخر مهتما بالبحث فى هـــذا الموضوع أو هـــذه المشكلة من خلال كتابة تدبير المتوحد على وجه الخصوص ، إلا أننا يجب أن نضع فى اعتبارنا أن الكم الإنسانى عند ابن باجة يعد أكثر وضوحاً من الكم الإنسانى عند الفارابى فى مدينته الفاضلة ، ويتبع ذلك قولنا بأننا نستطيع استخلاص أبعاد إنسانية من خلال حديث ابن باجة عن الإغتراب وعن المدينة الفاضلة ، أكثر ممـــا نستطيع استخلاصه من مدينة الفارابى الفاضلة . وهكذا إلى آخر الأمثلة التى نقصد من وراء ذكرها إلى أن تكون دعوة من جانبنا للباحثين فى مجال الفلسفة العربية إلى كيفية التعرف على حقيقة البعد الإنسانى عند فلاسفة العرب ، ومدى ارتباطه أو انفصاله عن البعد الإلهى ، وأيضاً البحث فيما نطلق عليه درجات الكم الإنسانى وكيف تختلف شدة وضعفاً من خلال علاقتها بدرجات الكم الإلهى .

وإذا انتقلنا من هـــذا التمهيد أو هـــذا المدخل الذى نجده ضرورياً للتعرف على حقيقة البحث فى الإنسان عند فلاسفة العرب ، إلى الكشف عن الإنسان عند فلاسفة المغرب العربى وهو موضوع بحثنا ، قلنا إننا إذا كنا لا نجد فى المغرب العربى الاسلامى إلا ثلاثة فلاسفة فقط وذلك بالمعنى المذهبى الدقيق المحدد ، وهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، فإننا نجد كل هؤلاء الفلاسفة

قد اهتموا بالإنسان من زاوية أو أخرى من زوايا البحث فى الإنسان وما أكثرها .

وسوف ننحى التفصيلات جانباً ونركز على النظرة العامة عند كل منهم للإنسان ، وذلك حتى يكون ذلك من جانبنا تدليلا على أننا لا نعدم عند هؤلاء الفلاسفة اهتماماً بالبعد الإنسانى .

فإذا بدأنا بابن باجة وجدنا أنه قد ترك لنا بعض الكتب والرسائل والتى نجد فيها ما يتعلق بالإنسان سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ومن بينها أهم كتبه على وجه الإطلاق وهو كتاب تدبير المتوحد ، ورسالة الوداع ورسالة الاتصال ، وكتاب النفس .

لقد كان ابن باجة حريصاً على بيان قيمة المعرفة والنظر الفلسفى ، حريصاً على بيان أهمية العقل ، بل يمكن اعتبار ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، ممثلين للمدرسة الفلسفية العقلية فى بلاد الأندلس .

لقد اتجه ابن باجة إلى البحث فى الجوانب العقلية الفكرية إيماناً من جانبه بأهمية تلك الجوانب فى المجال الإنسانى ، بل إننا نجد لديه نوعاً من الفصل بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى ، كما نجده حريصاً على نقد ما يسمى بالأحوال الصوفية وذلك على النحو الذى يقول به الغزالى .

معنى هذا كله أن ابن باجة ينظر إلى الإنسان من خلال إطار عام هو إطار العقل ، وليس إطار القلب أو الذوق أو الوجدان على النحو الذى نجده عند المتصوفة بوجه عام ومن بينهم الغزالى . وإذا كان ابن باجة ينظر إلى الإنسان من خلال هذا المنظور ، منظور العقل، فإن هذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على البعد الإنسانى فى فلسفته من جهة ، وعلى ثقته فى القدرة الإنسانية من جهة أخرى . إن العقل عنده لا يعد عاجزاً عن الوصول إلى الحقيقة على النحو الذى نجده عند المتصوفة بوجه عام ، بل إن العقل الإنسانى بإمكانه أن يصل إلى معرفة ذاته ومعرفة الآخرين . وما أحوجنا وخاصة فى هذا العصر إلى الاستفادة من هذا الرأى الذى يقول به

ابن باجة ، وما أحوجنا أيضاً إلى أن نثق بالقـــدرة الإنسانية وما تستطيعه تلك القدرة من تحقيق العديد من الإنجازات الفكرية .

ولا يخفى علينا أن ابن باجة فى تقـــديسه للعقل وأهميته ومكانه ، إنما كان حريصاً على بيان الفرق بين الخاصة والعامة ، الفرق بين من يجعلون العقل طريقاً لهم ، وبين من يسلكون مسلكاً حيوانياً إلى حـــد كبير . وكم كانت أقواله فى تدبير المتوحد وغيره فى كتب ورســـائل معبرة عما يشعر به من نوع من الغربة أو الاغتراب Alienation . ولنقف قليلا عند حديثه عن المتوحد وما يشعر به من غربة وذلك حتى يتسنى لنا إدراك مدى اهتمامه فى فلسفته بالبعد الإنسانى .

إن ابن باجة يحدد لنا معنى التدبير ومعنى المتوحد وخاصة فى كتابه العظيم «تدبير المتوحد» . إن التدبير يعنى ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة . ومن هنا فإن لفظة التدبير لا تطلق أساساً على الفعل الواحد ، وإنما تقال على مجموعة أفعال ، وذلك كما نقـــول إن الله تعالى يعد مدبر العالم .

وإذا كان ابن باجة يميز بين تدبير الله وتدبير الإنسان المتوحد ، على أساس أن تدبير الله يعد تعبيراً مطلقاً شاملا ، أما تدبير الإنسان فإنه يعد تعبيراً محدداً خاصاً ، فإن ذلك لا يعنى غياب الإنسان فى الوجود الإلهى كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين فى فلسفة ابن باجة ، بل إن قصد ابن باجة هو التركيز على الوجود الإنسانى أساساً وذلك بشرط أن يكون ذلك الوجود الإنسانى متبلوراً حول ما يسميه بالمتوحد . ذلك المتوحد الذى يتأمل الوجود (الكلى) بحيث ينسى الموجود (الجزئى) .

والوجود الكلى ليس من الضرورى أن يكون القصد منه الوجود الإلهى ، بل إن الوجود الكلى هنا إنما يعنى أساساً ذلك الوجود الذى يمثل الأمور المعقولة الثابتة . والدليل على ذلك أن ابن باجة يحدد لنا معنى المتوحد بأنها تدل على الإنسان المفرد الذى يحيا سواء فى نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مفردة أيضاً . إن هـــذه اللفظة ، لفظة المتوحد تطلق

على الفرد الواحد ، كما تطلق على الجماعة أو المدينة المكونة من أفراد مفردين ، يعيش كل منهم فى نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم نمطاً من الحياة التى يدبرها الفكر.

لابد أن ننبه هنا من جانبنا أن هــذه الفكرة عند ابن باجة تعنى أساساً إعلاء الوجود الإنسانى الفردى . إن الفرد لا يفقد ذاته فى خضم الآخرين نظراً لأن كل فرد — طبقاً لتصور ابن باجة — فى هذه المدينــة إنما يحيا حياة الفكر ، يحيا حياة يدبرها الفكر ، ومن أجل الفكر .

إن الفردانية هنا عند ابن باجة تعد واضحة . وليس أدل على وضوحها ، من وجــود فكرة الاغتراب عنده . إنه حين ذكره لواجبات المتوحد يبين لنا أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادى فى أفعاله ، بل على العكس من ذلك ، إنه يجب عليه مشاركة أهل العلم من الفلاسفة والذين يبحثون فى الأمور المعقولة .

وحرص ابن باجة على التمييز بين أفعال النفس الحيوانية وأفعال النفس الناطقة العاقلة ، أحسبه تمييزاً بين الفضيلة العادية عند عامة الناس والفضيلة الفلسفية عند الخاصة أى الفلاسفة . إن الفضيلة العادية يكون الإنسان فيها مجرد مقلد للآخرين ومتابع لهم بحيث تكون شخصيته هــنا غير محددة الإطار لأنها اختفت فى خضم الكتل البشرية ، إن صح هــذا التعبير ، وهذا التكتل البشرى يكون كل فرد من أفراده مقلداً ومتابعاً وسائراً على نمط الآخرين . أما فى حالة الفضيلة الفلسفية فإننا نجد فيها عند الإنسان الفرد ، العلو والتسامى وعدم ذوبان الشخصية ، نجد فيها عند المتوحد إعلاء للذات إن هــذا الفرد يشعر بما فيه من علو وتسامى بالغربة عن الآخرين ، الغربة عن الكثرة الكثيرة من أفراد المجتمع . وإذا كان فاعلا أفعاله على نمط أناس آخرين ، فإن هــذا لا يعنى من جانبه تقليداً لهم لأنهم من المتوحدين مثله ، من الذين يلتزمون بالفكر ومنهج الفكر . إن التقليد لا يوجد إلا فى حالة العامة ، فى حالة الفضيلة العادية ، أما بالنسبة لحالة المتوحد فإننا لا نجد التقليد والمشاركة

القائمة على أن يفعل الواحد مثل الآخر أى يكون محازياً ومقلداً له لأسباب غير صادرة عن الفكر والعقل ، بل نجد حالة التفرد بأوضح صورها لأن إطار المشاركة هنا هو الأساس العقلى ، الأساس الذى إذا برهن الفرد المتوحد على صحته والتزم به ، فإن الفرد المتوحد الآخر يستطيع أن يبرهن أيضاً من جانبه على صحته .

فإذا فعل الفرد المتوحد مثل ما يفعله الآخر ، فإن هذا الآخر يعد متوحداً أيضاً ومن هنا لا يكون مقلداً كما هو الحال بالنسبة للعامة . وكم دعانا ابن باجة إلى أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادى فى أفعاله ، يجب عليه الإتصال بالشيوخ الذين يتميزون بالعلم والحكمة والخبرة فإن هذا أفضل له من الاتصالات بالشباب . إن الشيوخ فى أفعالهم أقرب إلى المتوحدين ، والشباب فى تصرفاتهم أقرب إلى العموم والاشتراك والتقليد. كم بين لنا ابن باجة أن المدينة الفاضلة لا تحتاج إلى طبيب ولا إلى قاض . إن اللجوء إلى الطبيب يكون بسبب مشاركة الفرد أو تقليد الفرد للآخرين الذين لا يلتزمون بالملائم من الغذاء . أما فى حالة المتوحد فإنه لا يأكل إلا الملائم من الغذاء . واللجوء إلى القاضى أيضاً لا يلجأ إليه المتوحد لأن المتوحد ليس بينه وبين سائر المتوحدين إلا المحبة والإخاء والمودة . إنه يتحلى بالفضيلة الخلقية العقلية . إن أفعاله خليقة بأن تصبح إلهية ، إنه يعد جديراً بلفظة الإنسان .

بل إننا لا نجد أثراً للدين فى مدينة المتوحد ، أو مدينة المتوحدين . والواقع أن ابن باجة — كما سبق أن أشرنا — يتجه إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة ، وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى ، ولكن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين أيضاً ، من الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر . إن الدين إذا كنا نجد فيه دعوة إلى المشاركة والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبادات التى تجمع بين الناس جميعاً فى كل مكان ، إلا أننا نجد عند ابن باجة نوعاً من التفرد كما قلنا ،

نوعاً من البعد ، بل التزاماً تاماً بالإبتعاد عن الجماهير ، الجماهير التى تمثل الموجود ، ولا تمثل الوجود ، أى تمثل الزائل والعابر والحسى ، ولا تدرك أهمية الوجود بما فيه من أزلية وثبات .

إن المتوحد أو هؤلاء المتوحدين إنماهم كالنوابت ، أى كالنبات الذى ينمو من تلقاء نفسه ، وهـذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أن أفعالهم إنما تختلف عن أفعال الآخرين من العامة والجمهور . بل إن ابن باجة يبين لنا — من خلال ذكره لواجبات المتوحد — أن المتوحد يجب ان يتجه إلى فعل أفعاله مختاراً أى من تلقاء نفسه ، وليس عن طريق إرغام الآخرين له بل إنه لا يصح أن يكون الهدف عنده من أفعاله ، هو مدح الناس له . إن المدح هنا يعد تعبيراً عن مشاركة الجمهور ، تعبيراً عن الزائل ، فى حين أن المتوحد يجب أن تكون أفعاله مقصودة لذاتها وليس لأغراض جزئية حسية . إنها يجب أن تمثل الغاية وليس الوسيلة والغاية تمثل الوجود بما فيه من ثبات وأزلية ، والوسيلة تمثل الوجود بما فيه من تغير وفساد وزوال .

إننى أعتقد من جانبى اعتقاداً لا يخالجنى فيه أدنى شك ، أن هـذه النظرة من جانب ابن باجة ، إنما تحمل فى طياتها تقـديساً لكرامة الفرد ، تتضمن تركيزاً على الحرية الفردية . إنها دعوة من جانب أول فيلسوف من فلاسفة المغرب العربى ، إلى أن نتمسك بالمعقول من الأشياء ، نركز على الثابت والباقى بحيث ننحى جانباً الأغراض الشخصية الجزئية والتافه من الأمور ، فهل بعد هـذا نجد تقديساً وتكريماً للفرد أكثر من ذلك ؟ كلا ثم كلا . ألم يقل لنا ابن باجة فى كتابه « تدبير المتوحد » بتفاصيل منهج يجب أن يسير عليه الأفراد إذا أرادوا لأنفسهم أن يكونوا جديرين بالانتساب للملكة الإنسانية ، جديرين « بالإنسانية » بكل ما تحمله كلمة الإنسانية من معنى .

نعم إنها نظرة من فيلسوف عميق الفكر . نظرة من فيلسوف كان حريصاً فى كتاباته عن الإنسان المتوحد ، الإنسان الذى يغترب عن العامة ، على أن يميز لنا بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية . إنه يبين لنا أن الشخص الحكيم هـو الذى يقـدس الغايات الأخيرة ،

أى الغايات الروحانية الكلية . إنه الشخص الحكيم أو الفيلسوف ليس مجرد زاهد عابد ، ليس قديساً بحيث يبتعد تماماً عن الغايات الأولى والغايات الثانية ، كلا ليس هـــذا بمقدوره لأنه أولا وقبل كل شيء فرد من أفراد البشر ، ولكن العبرة والأساس إنما يتمثل فى أنه لا يكتفى بالوقوف عند النوع الأول والنوع الثانى منهما ، بل ينظر إليهما على أنهما كالسلم أو الطريق الموصل إلى الثابت واليقين والعقلى .

إننى لا أتردد فى القول بأن ابن باجة قد وضع أساس الفلسفة العقلية فى المغرب العربى . وكان ممهداً لطريق العقل ، ذلك الطريق الذى نجده عند ابن طفيل ثم عند عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى كله من مشرقه إلى مغربه ، وأقصد به الفيلسوف ابن رشـــد .

إن التدبير عند ابن باجة لا يعد نظرة خيالية من جانبه . إنه لا يعنى به مجرد التأمل والمعرفة النظرية الصرفة فحسب . إن التدبير يقصد به أساساً ، سياسة الناس ، يقصد به فى المقام الأول وضع الأمور فى موضعها ، يهدف من ورائه إلى تقديس كل ما هو إنسانى ، وتكريم العقل وكل ما هو عقلانى . أليس هو القائل فى كتابه : تدبير المتوحد ، إن لفظة التدبير إنما تقال على ترتيب أفعال تحقق غاية مقصودة . وهـــذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن التدبير يعد إنسانياً فى المقام الأول ، إذا أن المتوحد يطلب الغاية عن قصد ، كما أنه يرتب الأفعال التى تؤدى إلى تحقيق هذه الغاية . وإذا قلنا بالترتيب فإن هذا الترتيب لا يتسنى للمتوحد أن يقـــوم به إلا عن طريق الفكر ، طريق الإنسان طريق العقل ، ذلك الطريق الذهبى .

ألم يكن ابن باجة حريصاً فى رسالته « الاتصال » على التمييز بين الناس ورفع طبقة على أخرى على أساس أن طبقة منها أكثر التزاماً بالعقل ، وطبقة أخرى أقل التزاماً بالعقل . إننى أعتقد أن تفرقته بين الجمهور والنظار والسعداء إنما يتدرج من الأدنى (الجمهور) إلى الأوسط (النظار) إلى الأعلى (السعداء) . أقول إن تفرقته بين هـــذه الطبقات الثلاث إنما كان أساسها تقديس العقل من جانبه ورفعه فوق كل كلمة ، رفعه إلى أسمى مكانة . تقديس الفرد

المتوحد ، هـــذا الفرد الذى لا يعد منعزلا تماماً عن المجتمع ، بل إنه يمكن أن يعيش مع متوحدين مثله . إن مدينته الفاضلة ليس فيها فرد واحد ، بل أفراد كثيرون.

وإذا كان ابن باجة قد تأثر فى نظرته للإنسان بكثير من المصادر الفلسفية التى سبقته وعلى رأسها المصادر اليونانية وخاصة أفلاطون فى جمهوريته ، والفارابى فى مدينته الفاضلة ، إلا أننا نجد لديه الكثير من النظرات العميقة غاية العمق التى تكشف عن اتجاهه العقلانى ، تكشف عن تقديسه للإنسان ، تبين لنا الفرق ، والفرق الدقيق بين الإنسانى من جهة ، وغـــير الإنسانى من جهة أخرى .

إن آراء ابن باجة التى تتعلق أساساً بالإنسان قد أثرت فى تشكيل وجهة نظر الفيلسوف ابن طفيل كما قلت منذ قليل ، كما أنها أثرت فى تحديد مسار فلسفة ابن رشد وخاصة ما تعلق منها بالإنسان . ولنحاول الآن الإشارة مجرد إشارة إلى بعض النقاط الرئيسية عند هذين الفيلسوفين حتى يتسنى لنا إدراك أهمية البعد الإنسانى فى فلسفة الفيلسوفين ، والتدليل على أن البعد الإنسانى لم يكن كما مهملا فى فكر ابن طفيل من جهة وفلسفة ابن رشد من جهة أخرى . لقـــد ترك لنا ابن طفيل قصة فلسفية هى قصة حى بن يقظان . ويمكننا القول بأن ابن طفيل فى نظرته للإنسان إنما كان متأثراً بابن باجة ، سواء كان هـــذا التأثر من جانبه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . إن المتوحد عند ابن باجة ، يتلاقى فى الكثير من الزوايا والأبعاد مع شخصية «حى» فى الجزيرة المهجورة التى نشأ عليها .

إننا إذا حللنا قصة حى بن يقظان ، هذا العمل الأدبى والفلسفى البالغ حد الروعة والإتقان الفلسفى والفكرى ، فإننا نجد القصة تتعرض للدراســة الكثير من الجوانب والمجالات . إننا نجد فى القصـــة دراسة للمجالات الطبيعية والمجالات الإلهية الميتافيزيقية وإذا كان ابن طفيل يعرض لنا من خلال قصته الفلسفية كيفية وجود «حى» فى الجزيرة المهجورة وهل نقول بالتفسير العادى

أى ولادته من أب وأم ، أم نقول بتولده من العناصر ، هذا القول الذى يقترب كثيراً من التفسير المادى ، فإنه يعرض علينا أيضاً الكثير من الآراء التى تعد داخلة فى مجال دراسته للعالم العلوى والعالم السفلى .

وإذا سرنا مع ابن طفيل فى قصته وجدناه يبين لنا آراءه حول الكثير من المشكلات الإلهية الميتافيزيقية كالبحث فى حدوث العالم وقدمه، ودراسة الأدلة على وجـود الله وبيان صفاته ، ودراسة موضوع الخلود ، أى فلسفة الموت ، بالإضافة إلى تحليله الدقيق لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين .

ويمكننا القـول بأننا إذا كنا لا نعدم وجود بعض الآراء الفلسفية التى تتعلق بالبعد الإنسانى فى دراسة ابن طفيل لبعض المجالات الطبيعية والمجالات الميتافيزيقية الإلهية ، إلا أن تركيزه على البعد الإنسانى إنما يتضح بصورة أكثر تحديداً ودقة فى عرضه لموضوع الخلود ، وتحليله لموضوع فلسفة الدين ، أى العلاقة بين الفلسفة والدين .

ونود أن نؤكد من جانبنا أن ابن طفيل — كما سبق أن أشرنا — إنما يتجه اتجاهاً عقلانياً بمعنى أنه فى نظرته للإنسان كان متأثراً أساساً بالبعد العقلانى وكم نجد أوجه تلاق بينه وبين ابن باجة كما نجد أوجه اختلاف رئيسى بل جذرى بينه وبين الغزالى وذلك منذ الصفحات الأولى من قصته الفلسفية . إنه فى دراسته للإنسان لا يرتضى لنفسه البعد الصوفى العملى ، وإنما يؤكد باستمرار على الجانب العقلى . ولعل هـذا يؤكد لنا أنه لا يخرج عن المدرسة العقلية الفلسفية الأندلسية وذلك فى نظرتها للإنسان ، سـواء مثل هذه المدرسة الفيلسوف السابق عليه ، ابن باجة ، أو مثلها الفيلسوف الذى عاصره فترة وإن كان قد مات بعده ، ونعنى به ابن رشد آخر فلاسفة العرب .

غير إننا إذا قارنا بين البعد الإنسانى عند ابن باجة على النحو الذى سبق أن بيناه ، والبعد الإنسانى عند ابن طفيل ، فإنه يمكننا القول من جانبنا بأن البعد الإنسانى عند ابن طفيل إنما نجد علاقته أكثر وضوحاً بالبعد الإلهى ، بمعنى أننا نجد صلة أوثق بين البعدين ، ممـا نجده عند ابن باجة . ولعل هذا

يتضح كما قلنا دراسة ابن طفيل لموضوع الخلود وموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة . إن دراســة هاتين المشكلتين من خلال الصفحات التى تركها لنا الفيلسوف المغربى ابن طفيل فى قصته «حى بن يقظان» إنما تبين لنا أن المنظور الإلهى لم يكن غائباً عن الأبعاد الإنسانية وذلك على الرغم من الركائز الإنسانية العديدة التى يجدها الدارس سواء فى أبعاد فلسفة الموت أو فى جوانب التفرقة بين اتجاه سلامان واتجاه أبسال واتجاه حى ، أى الشخصيات التى يدور بينها الحوار الدينى والفلسفى فى مجال التوفيق بصفة خاصة .

لقد كان ابن طفيل فى معرض دراسته للخلود حريصاً على بيان التفرقة بين طبيعة النفس الإنسانية من جهة ، والجسم أو المادة من جهة أخرى ، حريصاً على التمييز بين ما يعد بالفعل (الصورة) وما يعد بالقوة (الجسم) . لقد حلل لنا ابن طفيل حالات النفس فى حياتها الأرضية من خــلال علاقتها بواجب الوجود (الله) ، وربط بين ذلك وبين الخــلود فى العــالم الآخر ، نظراً لأن السعادة والشقاء فى العالم الآخر لابد أن ترتبط كل حالة منها بأفعال البشر فى هذه الحياة الدنيا . وهــذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أن المنظور الإلهى لم يكن غائباً تماماً فى بعض أبعاد دراسة ابن طفيل لتلك المشكلة .

إن ابن طفيل يميز بين ثلاث حالات فيما يتعلق بمصير النفس من خلال علاقتها بواجب الوجود . حالة أولى تمثل النفس أو الإنسان الذى أدرك واجب الوجود ثم فقد إدراكه بالمعصية ، ومصير الإنسان فى تلك الحالة إنما يتمثل فى الآلام التى لا نهاية لهــا وسواء تخلص من الآلام بعد جهاد طويل ، أم بقى فى الآلام بقاء لا نهائياً .

وحالة ثانية تمثل الإنسان الذى أدرك وجود الله وأقبل تماماً عليه والتزم بالتفكير فيه حتى موت الجسد ، ومصير النفس بعد الموت إنما يتمثل فى لذتها وغبطتها وسعادتها سعادة لا نهاية لهــا .

وحالة ثالثة تمثل الإنسان الذى لم يدرك وجود الله . ومصير النفس فى هــذه الحالة إنما يكون كمصير الحيوانات .

نخرج من هـذا كله إلى القول بأن هـذه القسمة من جانب ابن طفيل إنما تؤدى إلى أهمية المعرفة بالنسبة للإنسان من جهة ، والربط بين المعرفة والعمل من جهة أخرى . والدليل على ذلك ، أن الحالة الثانية بالنسبة لمصير النفس بعد الموت ، إنما تعد أفضل من الحالة الأولى ، حالة المعرفة ولكن الخروج عليها عن طريق المعصية ، كما تعد أفضل من الحالة الثالثة ، لأنها حالة تسوى بين الإنسان والحيوان . إن الإنسان الذى لا يعرف ، الإنسان الذى لا يدرك إدراكاً دقيقاً ، إنما يعد أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان كما ينبغى أن يكون الإنسان .

وإذا كان ابن طفيل قد اهتم ببيان دور المعرفة واستخدام الفكر والعقل بالنسبة للإنسان وذلك فى معرض دراسته لفلسفة الموت ، فإننا نجد هـذه الأبعاد عنده واضحة تمـام الوضوح فى دراسته لمراتب أعمال الإنسان للوصول إلى المشاهدة . لقد كان حريصاً على أن يبين لنا أن المرتبة الأولى التى يتشبه فيها الإنسان بأعمال الحيوان غير الناطق تعد أدنى من المرتبة الثانيـة التى يتشبه فيها الإنسان بالأجرام السماوية ، أى يبتعد عن النقص ويكون نقياً وشفافاً مثلها ، كما أن هذه المرتبة الثانية تعد أدنى من المرتبة الثالثة التى تمثل التشبه بالموجود الواجب الوجود ، إن الإنسان إذا كان محتاجاً للنوع الأول لحفظ جسمه وللنوع الثانى لحفظ نفسه ، فإنه أشد احتياجاً للنوع الثالث الذى يقوم على التأمل وعمق النظرة .

ولعل هذا التحليل من جانب ابن طفيل يذكرنا بما سبق لابن باجة أن تعرض له من خـلال تمييزه بين الغايات الجسدية والغايات الجزئية والغايات الروحانية الكلية . إننى أحسب أن هـذه الأنواع الثلاثة التى يذكرها ابن باجة فى كتابه تدبير المتوحد إنما كان لهـا أثرها فى بلورة فكر فيلسوفنا ابن طفيل حول تلك المراتب الثلاث ، وإذا كانت الحالة الأولى والحالة الثانية إنما تعد طريقاً للحالة الثالثة عند ابن باجة ، بمعنى أن الهدف الرئيسى إنما هو يتمثل فى الحالة أو المرتبة الثالثة ، فإننا نجد هـذه الفكرة أيضـاً عند

ابن طفيل . وهـــذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن المنظور العقلانى إنما نجده أيضاً عند ابن طفيل فى نظرته للإنسان تماماً كما وجدنا ، عند ابن باجة فى تصوره للإنسان المتوحد .

وكل ما نجده من فرق بين نظرة الفيلسوفين بالنسبة للإنسان هو ما سبق أن أشرنا إليه وهو أننا نجد نوعاً من الغياب الإلهى فى تصور ابن باجة ، فى حين نجد نوعاً ما من أنواع الحضور الإلهى فى محاولة ابن طفيل .

ولعل ابن طفيل فى دراسته لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إنما كان حريصاً على بيان دور العقل ودور التفكير العقلانى ورفعه إلى أعلى درجـــة . إن أبسال إذا كان قد ترك صاحبه سلامان ، واتجه إلى جزيرة كان يحسب أنها مهجورة تماماً من الآدميين إنما يدلنا على ضرورة وأهمية التأويل العقلى (أبسال) وعدم التعلق بالظاهر أو التقليد (سلامان) وتوصل (حى) بمفرده فى جزيرته المهجورة إلى ما يخبرنا به الدين والشرع ، فإن هـــذا يعد دلالة على تقديس العقل ، العقل القادر على النفاذ إلى جوهر المشكلات الميتافيزيقية دون مدد خارق من السماء ، بل إن هـــذا التصور من جانب ابن طفيل وخاصة بالنسبة لتحديد أبعاد ومعالم فكر شخصية «حى» إنما يلتقى من بعض الزوايا والجوانب مع بعض أبعاد الدين الطبيعى ، الدين الذى يقوم على العقل أساساً دون حاجة إلى وسائط . نقـــول يلتقى من بعض الزوايا وليس من كل الزوايا نظراً لأننا لا نعدم وجـــود اختلافات قد تكون جذرية بين تصور ابن طفيل لفكر حى ، والتصور الذى نجده عندالقائلين بالدين الطبيعى .

إذا انتقلنا من ابن طفيل إلى ابن رشد ، وجدنا أن هذا الفيلسوف كان من أكثر فلاسفة المغرب العربى اهتماماً بدراسة البعد الإنسانى وذلك داخل مجال مذهبه الفلسفى ، وإن كنا نلاحظ أن استقلالية الإنسان وخاصة عن البعد الإلهى ربما تكون عند ابن باجه أكثر وضوحاً وتميزاً .

ولكن ميزة ابن رشد تتمثل فى طرقه لكثير من المشكلات التى وإن كانت لها صلة وعلاقة وثيقة بالمجال الإلهى ، إلا أنها تبحث فى أبعاد تتعلق من بعض جوانبها بالبعد الإنسانى وذلك على تنوع مستويات هذاالبعد الإنسانى.

إن الصلة بين البعدين ، البعد الإنسانى والبعد الإلهى تبدو — كما أشرت فى أول الدراسة — كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى وقت واحد .

وكل ما نلاحظه فى مجال الفلسفة الرشدية أننا إذا كنا نجد ابن رشد يتصدى لدراسة مجموعة من المشكلات تدخل دخولا مباشراً فى المجال الإلهى الميتافيزيقى كإقامته مجموعة من الأدلة على قدم العالم ، أى قدم المادة الأولى التى تعد عنده أزلية ، وتقديمه لمجموعة من الأدلة على وجود الله تعالى وبحثه فى الصفات الإلهية ، فإن تلك المشكلات إنما تمس مساً خفيفاً البعد الإنسانى ، بل نستطيع أن نقول اليوم من جانبنا إن ذهاب ابن رشد وتأكيده على القول بوجود مادة أولى أزلية ، أى وجود شيئية معينة متميزة ، أوجد الله منها الموجودات ، إنما يعد تأكيداً من جانبه على وجود بعض الركائز الوجودية ، ومنها ركائز إنسانية ، بل أعتقد أن البعد الإنسانى سيكون مختفياً تماماً فى دراسة ابن رشد لتلك المشكلة لو كان قد ذهب إلى القول بإيجاد الله تعالى للعالم عن العدم ، أى القول بحدوث العالم .

وإذا كانت تلك المشكلة ، تمس مساً خفيفاً كما قلت البعد الإنسانى ، فإننا نجد ذلك أيضاً فى دراسته لموضوع الأدلة على وجود الله تعالى . صحيح أن هذه الدراسة تدخل — كما قلت دخولا مباشراً فى أكثر أبعادها فى المجال الإلهى ، ولكن تطرق ابن رشد أثناء دراسته لهذا المجال إلى البحث فى السببية وإثباته الأثر الإنسانى إن صح هذا التعبير ، والبحث فى الغائية والربط بينها وبين السببية ، كل هذه نقاط لا يصح أن نتغافلها ، ولا أن نصرف النظر عن دلالاتها الإنسانية . إن الدارس لنقاط الارتكاز هذه فى دراسته لكثير من المشكلات التى تدخل دخولا مباشراً فى البعد الإلهى ، يدرك تمام الإدراك وجود بصمات إنسانية ، بل محاور إنسانية فى بعض زوايا هذا البعد الإلهى .

إن البعد الإنسانى ، واهتمام ابن رشد بتحديد معالمه وزواياه يظهر بصورة أكثر وضوحاً فى دراسة ابن رشد لموضوع المعرفة ، وتركيزه على دور العقل

الإنسانى الذى يعتمد فى البداية على الحواس وإن كان يتخطاها حتى يصعد إلى الكلى والعقلى والمجرد . وهـذا ما أدى به إلى رفض طريق التصوف جملة وتفصيلا . يظهر البعد الإنسانى فى النقد العنيف الذى وجهه ابن رشـد للأشاعرة كفرقة إسلامية. إنه عدو لدود للأشاعرة، والدارس لتراث الأشاعرة يشعر أن البعد الإنسانى يكاد يتلاشى فى فكرهم، بحيث يكاد يختفى تماماً فى الإطار الإلهى ، أو فى الوجود الإلهى .

وإذا كان ابن رشد قد بحث فى مشكلة الخير والشر ، فإننا نجده فى بحثه لتلك المشكلة يبين لنا أن العقل بإمكانه التمييز بين ما هو خير وما هو شر . إنه لم يرجع التمييز إلى الشرع على النحو الذى نجده عند الأشاعرة ، بل أرجعه إلى العقل تقديساً من جانبه للعقل الإنسانى ودوره فى صياغة الكثير من الأبعاد الوجودية الإنسانية . كما أن ابن رشـد إذا كان قد حاول من جانبه البحث فى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، إلا أنه كان أكثر فلاسفة العرب فى دراسته لتلك المشكلة ، اهتماماً بالبعد الإنسانى . ويكفى أن نذكر أنه يعلى العقل دواماً . وإذا قلنا العقل فإننا نقصد العقل الإنسانى أساساً . وهل يستطيع الباحث أن يقـول بغير ذلك وخاصة إذا وضع فى اعتباره رفع ابن رشد لأهل البرهان فوق مرتبة أهل الخطابة والإقناع ، بل فوق مرتبة أهل الجدل من المتكلمين . إن تركيز ابن رشد على الطريق البرهانى العقلى نجد فيه تأثراً عن جانبه بابن باجة وإعلاء ابن باجة للعقل ودوره فى صياغة وجودنا الإنسانى .

بل إننا فى الواقع لا نجد مشكلة يتصدى ابن رشد لدراستها وسبر أغوارها إلا ويبين لنا أثناء دراسته لهـا وبعد صياغته لأبعادها وزواياها ، أن كلمة العقل فوق كل كلمة ، أن الإنسان ليس عاجزاً عن التصدى لهـا وتقـديم الآراء حولها .

إن الدارس للمشكلات التى تدخل فى النسق الفلسفى الرشدى يجد تقديساً من جانبه للإنسان وإثباتاً لدوره ، صحيح أننا قد نجد لديه نوعاً من الخلط بين

البعد الإنسانى والبعد الإلهى ، ولكنه خلط قلما يوجد ، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه كان حريصاً على أن يبين لنا بوضوح أبعاد الفعل الإنسانى ، وما يستطيع الإنسان أن يقــوم به سواء فى المشكلات التى تتعلق تعلقاً مباشراً بالأبعاد الإلهية ، أو فى تلك المشكلات التى نجد أنها تمثل التواجد الإنسانى ، تمثل الاعتماد إعتماداً رئيسياً على العقل ، العقل الذى هو فى أساسه عقل إنسان ، عقل ليس عاجزاً أو مشلولا ، ولكنه العقل الذى له استقلالية ، العقل الإنسانى الذى يضع بصماته الوضحة والبارزة على هذا الوجود الذى نعيشه ونحياه .

غير مجد فى يقينى واعتقادى ، النظر إلى فلاسفة المغرب العربى على أنهم أهملوا فى فلسفاتهم البعد الإنسانى . إن هــذه النظرة تعد فيما نرى اليوم من جانبنا نظرة خاطئة فى أساسها وجوهرها ، نظرة يجانبها الصواب قلباً وقالباً . إنك إذا حللت أفعال المتوحــد عند ابن باجة تستشعر بأن البعد الإنسانى فى حالة تواجد من أول أفعال هــذا المتوحد حتى آخر أفعاله . إنك إذا وضعت فى اعتبارك رفع ابن طفيل من جانبه لمرتبة «حى» فوق مرتبة «أبسال» و« سلامان » ، فإن هذا يعنى فى أساسه وجوهره ، رفعاً للعقل الإنسانى وبياناً لمكانته الكبرى وإثباتاً بأن العقل ، هــذا الجوهر الخالد لا يحتاج إلى وصاية . إنك إذا تأملت وحللت وبحثت فى النسق المذهبى الفلسفى الرشدى فإنك تشعر أنك أمام فيلسوف كان حريصاً حرصاً تاما على إثبات دور الإنسان وبيان الثقة بالعقل والتأكيد من جانبه على أن الإنسان ذلك الفرد المعقول يعد قادراً إذا اعتمد على عقله على إنجاز الكثير من المهام سواء ما تعلق منها بالمجال الإلهى ، أو ما تعلق منها بالمجال الإنسانى .

وما أحوجنا اليوم إلى النظر إلى فلسفتنا العربية نظرة جديدة ، ما أحوجنا إلى بيان دور الإنسان فى البناء الفلسفى والآراء الفلسفية التى قدمها لنا فلاسفة المشرق العربى وفلاسفة المغرب العربى . إن محور الوجود هو الإنسان ، وإذا أهملنا الإنسان فقد تساوى لدينا الوجود والعــدم . إذا أهملنا الإنسان فمعنى هذا أننا قلنا للحياة وداعاً . إن الإنسان يمثل عظمة هــذا الوجود وسر دوامه ، فلابد إذن من التركيز على إبراز دور هــذا الوجود ، الوجود الإنسانى .

وإن من يحلل بدقة مذاهب فلاسفتنا سواء فى المشرق أو فى المغرب العربى ، فإنه سيجد الكثير من العناصر الإنسانية البناءة والخلاقة ، سيعتقد تمـــاماً أن الإنسان كان له تواجده فى فلسفاتهم ولم يكن عنصراً غائباً ولا كما مهملا . إننا إذا كنا من جانبنا نختلف معهم فى قليل أو فى كثير من الآراء التى قالوا بها فى مجال أو أكثر من مجالات فلسفاتهم وما أكثرها ، إلا أن هذا لا يمنعنا من القـــول بأن الإنسان كان ركيزة من ركائز بحوثهم الفلسفية ، الإنسان كان فى دائرة اهتماماتهم حين قاموا بصياغة آرائهم الفلسفية . صحيح أنه قد غلب على دراستهم للبعد الإنسانى فى كثير من الأحيان ، الدوائر والمجالات الفيزيقية والإلهية (الميتافيزيقية) ولكن هـــذا لا يعنى غياب البعد الإنسانى أو ضياعه عند فلاسفة المغرب العربى .

بعض مصادر الدراسة

— ابن باجة : تدبير المتوحد .
— ابن باجة : رسالة الاتصال .
— ابن باجة: رسالة الوداع .
— ابن باجة : كتاب النفس .
— ابن طفيل : حى بن يقظان .
— ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .
— ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة .
— ابن رشد : تهافت التهافت .
— ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو .
— عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل .
— عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد.
— عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشـد .
— عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية .
— زينب الخضيرى : أثر ابن رشـد فى فلسفة العصور الوسطى.
— الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة .
— ابن سينا : كتاب الشفاء .
— ابن سينا : كتاب الإشارات والتنبيهات .

— Aristotle : The logic - English translation.
— Aristotle : Metaphysics - English translation .
— gilson (E) : History of Christian philosophy in the middle ages.
— Plato : Republic - English translation.
— Wulf : History of mediaeval philosophy.
— Russell (B) : History of Western philosophy.
— Renan (E) : Averroès et l'Averroisme.
— Burnet (j) : Greek philosophy - Thales to plato.
— Collingwood (R.g.) An essay on Metaphysics.
— Radhakrishnan : History of philosophy Eastern and Western.
— Gauthier (L) : Ibn Rochd (averroès).

مفهوم المسئولية فى الحضارة الحديثة

بقـــــلم

د . محمود حمدى زقزوق

استاذ الفلسفة بجامعة الأزهر

مفهوم المسئولية فى الحضارة الحديثة

١ - تمهيـــد :

لقد استطاعت المدنية الحديثة القائمة على العلم والتكنولوجيا أن تؤثر فى حياتنا العملية تأثيراً شاملا . ولكن التقـــدم العلمى والتكنولوجى الرائع الذى ينعم به قدر كبير من البشر كان باهظ التكاليف لما نتج عنه من أخطار تهدد وجـــود البشرية جمعاء . قد أصبح الخطـــر اليوم يهدد بقاء الجنس البشرى بسبب التهديد المستمر والمتزايد بنشوب حرب ذرية ، وبسبب أزمة الغذاء العالمية ، وبسبب التلوث المتزايد للبيئة الإنسانية عن طريق التطور التقنى المنفلت الزمام ، وغـــير ذلك من أخطار أخرى كثيرة (١) . فقد أمدنا العلم بقوى هائلة ، ولكننا نعبث بها كما يعبث الأطفال . وقد وجدت الآلات فى أول الأمر لتكون فى خـــدمة الإنسان ، ولكن الأمر قد تطور إلى حد جعل لهـــا السيادة عليه . فالصانع الذى كان سيد نفسه قد أصبح بقهر الآلات مجرد أداة فى المصنع(٢) .

«1» Historisches worterbuch der Philosophie, Ed. 2, p. 1119, Basel 1972

ومن أقرب الأمثلة على هـــذا التلوث الخطير للبيئة ما ترتب على انفجار المفاعل النووى السوفيتى فى محطة "تشيرنوبيل" بالقرب من مدينة "كييف" بأوكرانيا فى مايو ١٩٨٦ . فقد أدى ذلك إلى تسرب ضخم للمواد المشعة التى حملتها الرياح إلى مناطق أخرى من العالم . وقد أثار ذلك الرعب والهلع فى كل أنحاء أوربا ، وامتدت السحابة الذرية لتصل أيضاً إلى منطقة الشرق الأوسط . ويعد هذا الحادث أخطر حادث فى تاريخ الطاقة النووية . وقد حدثت حوادث مماثلة – وإن كانت أقل حجما – فى المملكة المتحدة عام ١٩٥٧ ، وفى بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٩ . ومنذ حوالى عام أو أكثر كان حادث تسرب الغازات السامة من أحد المصانع فى الهند والذى راح ضحيته عدة آلاف من البشر .

(٢) قصة الحضارة : تأليف أ . م . جود وترجمة محمد بدران ، ص ٨٩ (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ؛

أنظر أيضاً : فلسفة الحضارة لألبرت شفيتسر – ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ص ٢١ (دار الأندلس ١٩٨٠) .

هناك أيضاً تطورات عالمية على الصعيد السياسي من الصعب ضبط مسارها. وليس الإرهاب الدولي إلا إحدى السمات الظاهرية لهذه التطورات التي تنكبت جادة الصواب . وقد أصبح العلم — الذي ترتبت على نتائجه الأخطار المشار إليها — مطالباً الآن بأن يتحمل أيضاً عبء استقرار الحياة الإنسانية ، واستعادة السلام العالمي ، وذلك على أساس من التعاون الدولي ، وعلى أساس فحص الأسس التي يقوم عليها هذا العلم بهدف الوصول إلى أخلاقيات تحكم مساره وتضبط زمامه . (١)

لقد كان الاعتقاد العام في التقدم — الذي ساد القرن التاسع عشر والذي تأسس على التطور الهائل للعلم والتقنية — كان يحسب أن السلام العالمي سيأتي تلقائياً خلال التطور الحضاري الشامل. وقد أدى هذا الاعتقاد إلى الركون تماماً إلى « نوع من الرضا الساذج بما حققناه من إنجازات مادية رائعة ، وضللنا بفكرة سطحية عن الحضارة ، إذ آمنا بتقدمها وهو أمر مفروغ منه لأنه متضمن في الوقائع نفسها » (٢) . ولكن الكوارث التي سادت القرن العشرين هزت هذا الاعتقاد هزاً عنيفاً ، وجعلت الثقة في مثل هذا السلام التلقائي أمراً خيالياً .

أما فكر العلوم الطبيعية — الذي اعتقد المتطرفون من أنصاره أنه قد كشف النقاب عن أسطورية الفكر الميتافيزيقي وأسطورية الأديان — فقد كشف — بما ترتب على نتائجه من أخطار تهدد البشرية جمعاء — عن أسطورية الاعتقاد بأنه وحده قادر على إسعاد البشرية .

وليس هناك شك في أن المشكلات الحضارية التي تواجه البشرية مشكلات لا حصر لها ، وأنها تبدو مستعصية على الحل . ولكن هذا ليس دليلا على

---

(١) المرجع السابق ذكره في هامش رقم (١) .

(٢) فلسفة الحضارة ، ص ١١١ .

أن حلها أمر غير ممكن . فقــد قامت الإنسانية فى تاريخها الطويل بحل الكثير من المشكلات فى مجالات عديدة مما كان يبدو فى حينه أمراً مستحيل الحل . وقد حققت البشرية إنجازات عظيمة كانت رداً على التحديات التى واجهتها .

وفى هــذا المقال نريد أن نتناول مفهوم المسئولية بوصفه الدعامة التى ترتكز عليها الحضارة الحديثة أو التى ينبغى أن ترتكز عليها .

٢ ـ مفهــوم الحضارة

وفى البداية نرى أنه يتحتم علينا أن نرسم إطاراً عاماً لمفهوم الحضارة يكون تعبيراً عن الفهم الحديث لهــذا المفهوم ، وذلك دون الدخول فى صراع التعريفات المختلفة لمصطلح الحضارة (١) .

إننا عندما نتأمل فى ظاهرة الحضارة فإننا نفكر أولا فى ذلك الميراث الحضارى الضخم الذى آل إلينا من أجيال سابقة ، نفكر فيما قامت ولا تزال تقوم به الحضارة من تغيير الحياة على الأرض تغييراً بعيدالمدى بشكل يدعو إلى الدهشة . وعندئذ يحق للمرء أن يقــول : إن الحضارة هى امتياز للإنسانية فالإنسان وحده هو صانع الحضارة .

وعند النظرة التأملية القريبة فى ظاهرة الحضارة ندرك أن الحضارة الموروثة — وهــذا أمر ينسحب بطبيعة الحــال على كل الحضارات المختلفة — ليست ببساطة شيئاً موروثاً ، وإنما هى بإستمرار شئ يتحتم على المرء أن يسعى إلى امتلاكه مرة أخرى بجهد جديد حتى يصبح عن طريق هــذا الجهد مالكاً حقيقياً لتلك الحضارة ، كما ندرك أيضاً أن المضمون الحقيقى للحضارة يكمن فى هــذا الاكتساب الجديد والامتلاك المتجدد الذى يظهر فى صورة جديدة . وبهذه الطريقة وحــدها يظل هــذا المضمون الحضارى حياً نابضاً بالحياة .

---

(٢) إذا كان علينا أن نختار تعريفاً للحضارة فإننا نميل إلى الأخذ بالتعريف الذى قال به ألبرت شفيتسر فى كتابه فلسفة الحضارة (ص ٣٤) والذى يقول فيه : إن الحضارة بصورة عامة هى « التقدم الروحى والمادى للأفراد والجماهير على السواء » .

٣ ـ الحضارة والمسئولية :

ولكن الأمر لا يقف عند حد الإمتلاك المتجدد للحضارة ، ولا يجوز له أن يقف عند هـــذا الحد . فهذا أمر لم يعد كافياً على الإطلاق . فالحضارة ـ قبل كل ذلك وبعده ـ هى التزام أخلاقى . وهـــذا الجانب يعدذا أهمية خاصة بالنسبة لعصرنا الحاضر .

وهـــذه الحقيقة والموقف الذى تتطلبه يبدوان لنا المنطلق الوحيد الممكن لمحاولات التغلب على المشكلات الحضارية المتشعبة فى عصرنا الحاضر ، سواء كانت هذه المشكلات داخل نطاق الحضارات المختلفة كل منها على حدة ، أو كانت مشكلات على مستوى العلاقات الحضارية الدولية .

إن مثل هـــذه الحضارة ـ بالمعنى المشار إليه ـ هى وحـــدها التى يمكن أن تكون جسراً عبر الحدود بين الحضارات المختلفة ، وذلك لأنها تجعل من السهل اتخاذ موقف التسامح إزاء عوالم الحضارات الأخرى . وفى ظل التسامح الذى توفره الحضارة تتاح للمرء حرية التفكير . وقد يفكر المرء فى اتجاه خاطىء ، ولكن لفت نظره إلى الاتجاه الصحيح لا يكون عن طريق الإرغام أو القهر ، وإنما يكون بالحكمة والموعظة الحسنة . وهـــكذا ينتفى التعصب الأعمى ، ويختفى العنف الجهول فى ظل الحضارة الحقيقية (١).

وهـــذا التسامح المشار إليه يمكن أن يكون بمثابة مدخل للالتقاء وللحوار الحقيقيين بين الحضارات المختلفة ، ولمحاولات التفهم الحقيقى للحضارات الأخرى . والحضارة بهذا المعنى أيضاً تجعل - من بادىء الأمر- كل محاولات رفض الحضارات الأخرى أمراً غير وارد ، وتكشف النقاب عن الأحكام المسبقة التى تنبنى عليها هـــذه المحاولات ، كما تكشف أيضاً عن عدم لياقة أشكال السلوك المرتبطة بهذه المحاولات بما تمثله من أسلوب الغطرسة والاستخفاف .

---

(١) قصة الحضارة ص ٧٢ ومابعدها .

وعندما نقول إن الحضارة التزام أخلاقى فإننا نعنى أنها ليست مجرد حضارة إنتاج أو استهلاك ، فهذه لا تستحق أن يطلق عليها لفظ حضارة . فلم يعد يكفى أبداً أن يقتنى المرء الحضارة مجرد اقتناء ، الأمر الذى يمكن أن يؤدى — كما هو الغالب — إلى متعة بحتة ، ويؤدى أيضاً أو يمكن أن يؤدى إلى ضيق الأفق والرضا الكاذب عن النفس(١) .

إن الحضارة لهـا طبيعة مزدوجة . فهى من ناحية تحقق نفسها فى سيادة العقل على قوى الطبيعة ، ومن ناحية أخرى فى سيادة العقل على نوازع الإنسان. وليس يكفى إطلاقاً أن يسود العقل على الطبيعة الخارجية ، فهذه السيادة ، وإن كانت تمثل تقـدماً إلا أنه تقـدم تقترن فيه المزايا بالمساوىء التى يمكن أن تعمل فى اتجاه البربرية . وليس يخفى علينا ما يمكن أن تجره الأسلحة الذرية على البشرية من ويلات .

ومن هـنا فإنه لابد أن تكون هناك سيادة للعقل على نوازع الإنسان أيضاً حتى لا يستخدم الناس القـوة التى أعطتهم إياها السيطرة على الطبيعة ضد بعضهم البعض ، لأن ذلك يلقى بهم فى كفاح من أجل الوجود أشد ترويعاً من ذلك الكفاح الذى كان يقـوم به الناس الذين يعيشون على الفطرة

---

(١) لقد عالج مالك بن نبى — فى فصل بعنوان (من التكديس إلى البناء) فى كتابه شروط النهضة — الوضع الحضارى القائم فى العالم النامى ، ووضع مقياساً عاماً لعملية الحضارة صاغه فى قوله : « إن الحضارة تلد منتجاتها » ، وذهب إلى القول بأنه سيكون من السخف عكس هذه القاعدة ومحاولة صنع حضارة من منتجاتها . فلكى للشىء حضارة لا يتحتم علينا أن نشترى كل منتجات الحضارة الأخرى . فهذه الحضارة إن باعتنا منتجاتها فلا يمكن أن تبيعنا روحها وأفكارها وكل المعانى التى لا تلمسها الأنامل .

ونحن عندما نقول هنا إن الحضارة التزام أخلاقى أو عندما نقـول إن الحضارة مسئولية (وكلا التعبيرين يعنيان لدينا شيئاً واحداً) فإننا نعنى أن هناك شيئاً ذاتياً أسـاسياً يجب أن يقود عملية التحضر . فهى عملية منبعثة من الداخل أساساً ، ولا تحفل كثيراً بالزخرف الظاهرى الخالى من المضمون . ولهـذا يمكن أن نرى فرداً من الأفراد يستخدم كل منتجات الحضارة ولكنه لا يسلك سلوكاً حضارياً . ومثل هذا الفرد لا يمكن أن يقـال عنه إنه متحضر رغم الأكوام الهائلة التى يحيط بها نفسه من منتجات الحضارة .

والطبيعة البدائية . والمقصود بسيادة العقل على النوازع الإنسانية هو أن تتجه إرادة الأفراد والجماهير إلى الخير المادى والروحى للكل وللأفراد الذين يتألف منهم الكل ، وبتعبير آخر أن يكون سلوكهم سلوكاً أخلاقياً . وهكذا نستطيع أن نقول إن التقدم الأخلاقى هو جوهر الحضارة الحقيقى . (١)

وهذا يؤكد المعنى الذى أشرنا إليه من قبل وهو أن الحضارة التزام أخلاقى ، أو بتعبير آخر هى مسئولية . فالحضارة الصحيحة توسع الأفق وتجعل المرء على وعى بالمسئولية الكبيرة التى يتحملها الإنسان الفرد ، ليس فقط تحمله لمسئوليته عن أعماله الخاصة ، وإنما — بمعنى معين — تحمله لمسئوليته عن العالم الذى يعيش فيه . وامتلاك الحضارة يعنى اعتراف المرء بالمسئولية ويعنى تحمله أيضاً لهذه المسئولية . وذلك لأن الحضارة — التى هى إمتياز للإنسانية — ليست إمتيازاً لفرد يلعب الحظ دوراً فى امتيازه ، وليس امتيازاً لمن حباه الله بموهبة خاصة ، وإنما الحضارة مسئولية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى .

٤ — المسئولية والحرية :

والإنسان مسئول لأنه حر ، وتحقيقه لحريته لا يكون إلا بتحمله للمسئولية . والإنسان الذى كان فى السابق ينعم بشىء من الاستقرار النفسى فى ظل تصور واضح المعالم للعالم الذى يعيش فيه — يفتقد اليوم هذا التصور الواضح ، وفى الوقت نفسه يشعر بالضياع ، ويشعر بحريته فى خضم عالم دائم التقلب متلاطم الأمواج . وفى ظل هذه الظروف لا يجد الإنسان المعاصر هويته أو ذاتيته إلا من خلال تحمله للمسئولية . وعلى الرغم من ارتباط الإنسان بالطبيعة والتاريخ فإنه فى الوقت نفسه يتمتع بالحرية والاستقلال .

وإذا كان التطور الحضارى يتحمل عبء القيام به أفراد من الناس يفكرون

فلسفة الحضارة ص ٣٥ وما بعدها .

فى المثل التى تهدف إلى تقــدم المجموع ، ويكيفونها مع وقائع الحياة على نحو يجعلها قادرة على التأثير تأثيراً قوياً فى ظروف العصر — إذا كان الأمر كذلك — و هو كذلك بالفعل فى رأينا — « فإن مقدرة الإنسان على أن يكون رائداً للتقدم ، أعنى أن يفهم ماهية الحضارة وأن يعمل بها ، يتوقف على كونه مفكراً ، وعلى كونه حراً ، إذ ينبغى أن يكون مفكراً ليكون قادراً على فهم مثله وتصويرها ، وينبغى أن يكون حراً ليكون فى وضع يتهيأ له منه أن يدفع بمثله فى الحياة العامة » (١) .

وإذا كانت الحرية ضرورية للتحضر فإنها تصبح عديمة المعنى إذا لم تتوفر للإنسان وسائل العيش من القوت والكساء والمأوى ، وإذا لم يتوفر له الأمن على نفسه وماله وعرضه ودينه . وفى هذه الحرية تكمن كرامته الفريدة وفرصته فى تحقيق وجــود إنسانى يليق بكرامة الإنسان (٢) .

وإذا اتضح لنا ارتباط الحرية والمسئولية فى البناء الحضارى فإنه يتضح لنا أيضاً أن المسئولية هنا تكتسب بعداً جديداً وخاصة فى عصرنا الحاضر ، إذ لم تعد مسئولية واحدية الجانب من حيث هى مسئولية الذات العاملة وما تقرره من سلوك ، وإنما يضاف إلى ذلك بعد جديد يتمثل فى امتداد المسئولية إلى ما يحدث فى العالم وإلى الظروف الحياتية للإنسان (٣) .

والمسئولية بهذا المعنى تستند إلى الاقتناع بتضامن كل البشر . وإدراك هذه المسئولية والاعتراف بها أمر يتوقف على فهم الحرية الإنسانية باعتبارها قيمة مطلقة والاعتراف بها من حيث هى كذلك . ولا يمكن — فى حقيقة الأمر — فصل حريتى عن حرية الآخرين ، لأن الحرية لا يدركها المرء إدراكاً حقيقياً إلا بممارستها عن طريق علاقته بالآخرين : فالعلاقة بين الأشخاص هى وحدها

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠ وما بعدها .

(٢) دراسات إسلامية للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٥٧ — دار القلم بالكويت ١٩٨٠ .

(٣) Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6, p. 1580 ff., (Munchen 1974).

التى تجعل الحرية أمراً ممكناً (١). والمسئولية التامة تستند دائماً بالضرورة إلى العلاقات الإنسانية الأساسية المطلقة التى تتمثل فى المحبة والأخوة والعدالة والإخلاص والتراحم.

٥ ـ الحرية والسلوك الأخلاقى :

والعمل المسئول بهذا المعنى ليس مجرد اهتمام أو عطف، وإنما هو أمر يتفق مع مطلب أساسى وهو حضور أو وجود كل من أجل الآخر وجوداً مطلقاً ومتبادلا . وإدراك المسئولية على هذا النحو يتعلق باستمرار بالضمير الداخلى لكل فرد، أما الطريقة التى تفهم بها المسئولية فهماً محدداً وكيفية تحولها إلى عمل فهذا أمر يتفق مع فهم كل فرد لذاته . فالإنسان هو ذلك الكائن المجهول كما عبر عن ذلك أحد الكتاب تعبيراً قوياً (٢).

وليست الحرية هى حرية الإختيار العشوائى، فإذا فهمت على هذا النحو فقط، ولم تفهم على أنها الحرية التى تستطيع أن تختار السلوك الأخلاقى، وإذا تم سلوك الإنسان على نحو عشوائى فقط أو كانت قراراته مجرد اختيار بين دوافع طبيعية . إذ كان الامر كذلك فإن هذا يعنى أن الإنسان يكون خاضعاً لتحديد أجنبى عن جوهر طبيعته، وبالتالى لا يكون حراً، ويظل منتمياً إلى عالم الطبيعة . وبذلك لا يصل إلى فهم حقيقى لذاته، ويتصرف بطريقة تفتقد الشعور الحقيقى بالمسئولية .

---

(١) ويحق لنا أن نذهب أيضاً إلى أبعد من ذلك ونؤكد أن الإنسان لا يمكن أن يعيش ويتمتع بنعمة الحياة ذاتها إلا فى ظل علاقة إنسانية . وقد أثبتت ذلك البحوث العلمية : فقد أجرى العلماء فى أمريكا تجربة تضمنت عزل خمسة من الأطفال حديثى الولادة فى حجرة واسعة معقمة تعقيما ممتازاً، ومجهزة بأحدث الوسائل الصحية، وخصص لكل طفل فراش صغير أنيق فى غاية النظافة . فإذا حان موعد الطعام دخلت الممرضة فألقمت كل طفل زجاجة لبن تتوافر فيه كل شروط الغذاء الصحى، ولكن الممرضة ـ حسب التعليمات المشددة من جانب الأطباء العلماء أصحاب التجربة لم يسمح لها بلمس الطفل أو حمله بين ذراعيها وهدهدته أو تدليله أو مضاحكته أو مداعبته بكلمة أو قبلة . فكان تعاملها مع هؤلاء الأطفال تعاملا آليا كما لو كانت تتعامل بالفعل مع آلة من الآلات لا مع شخص بشرى .

وكانت نتيجة هذه التجربة ـ اللا إنسانية ـ هى موت الأطفال الخمسة رغم العناية الصحية الفائقة . وكان سبب موت الأطفال ـ كما شخصه العلماء ـ هو الحرمان من هذه العلاقة الإنسانية .. الحرمان من الحنان الأموى ومن التدليل والهدهدة والمداعبة والقبلات . فهذا كله يمثل بالنسبة للطفل إكسير الحياة . والعلاقة الإنسانية هى التى تضمن له كل ذلك . (راجع صحيفة « الأخبار » القاهرية فى ١٤-٧-١٩٨٠ ص ١٤) .

(٢) هو ألكيسس كاريل فى كتابه : الإنسان ذلك المجهول . ترجمة شفيق أسعد فريد ـ مكتبة المعارف بيروت .

وليس هناك شك فى أن شعور الكل بالمسئولية من أجل الكل قد بلغ فى عصرنا حداً لم يبلغه من قبل . ولعل ذلك يرجع إلى إدراك عظم الأخطار التى يشترك الجميع فى التعرض لها . وعلى الرغم من ذلك فإن هناك قدراً متزايداً من الأعمال اللامسئولة يموج بها هذا العصر ويساء فيها استخدام الحرية سواء من جانب الأفراد أو الجماعات (١) .

٦ — الحرية فى العصر الحديث :

ويستطيع المرء أن يتبين من خلال تاريخ العالم تقدماً مستمراً نحو الحرية إبتداء من تاريخ الإمبراطوريات الكبرى التى كان فيها فرد واحد فقط يشعر بالحرية وهو الحاكم أو الإمبراطور ، إلى مجتمعات العبودية القديمة التى كان فيها البعض فقط يتمتع بالحرية ، إلى نظام المجتمعات الإقطاعية التى كان يباشر فيها السادة الأحرار نظام السخرة والاستعباد ، إلى أن وصل الأمر إلى النظم القانونية التى يسود فيها القانون فى العصر الحديث .

ومع ذلك يحق للمرء أن يتساءل : هل أتاح العصر الحديث حقاً للفرد إمكانية تحقيق حريته التى أعطيت له ؟

أليس الأمر هو أن الإنسان فى المدنية الحديثة قد تم توجيهه من جانب واحد فأصبح واقعاً تحت تأثير صورة واحدية الجانب للعالم وهى صورة العلم والتقنية ، وأنه أصبح خاضعاً لجبريات المدنية ، وأنه قد فقد حريته نتيجة لعملية الخضوع للطبيعة — بما فيها طبيعته البشرية — خضوعاً تقنياً أو تقنيا اجتماعياً (٢)؟

إن هذا الخطر قائم دون شك . ومع ذلك فإن هذا لا يجعلنا نذهب إلى المدى الذى ذهبت إليه المزاعم التى تقول بأن العلم الطبيعى والتقنية قد دمرتا الأسس الأخلاقية للمدنية تدميراً لعله تدمير نهائى ، أو من البقية الباقية من الحضارة لا تستطيع أن تقدم ثقلا مقابلا للعلم والتقنية (٣) ، أو أن

---

(١) Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, p. 480.

(٢) المرجع السابق ص ٣٥٦ .

(٣) M. Born : Erinnerungen und Gedanken eines Physikers, in : universitas, 23, p. 273 ; Handbuch, op. cit., p, 828

الأخلاق والحق ليست إلا أموراً ثانوية ، أى ليست إلا بناء فوقياً — كما تزعم الماركسية — فكل هـــذه المزاعم وأمثالها ليست إلا فكراً تشاؤمياً ، وليست إلا « إلحاداً أخلاقياً » — إذا جاز لنا أن نستعير هذا التعبير من هيجل (١).

فهناك جهود عالمية كثيرة ومحاولات دولية عديدة تهدف إلى حل بعض مشكلات المدنية الحديثة تتمثل فى مؤسسات للتعاون الدولى فى مختلف المجالات . وكمثال على ذلك تلك المؤسسات العديدة المتفرعة عن الأمم المتحدة .

وإذا كانت هذه المحاولات وتلك الجهود لا تزال ضعيفة ، بل وقاصرة فى معظم الأحيان عن أداء دورها بطريقة مرضية فإن مجرد وجـــودها يدل على أن الإنسان فى العصر الحديث قد بدأ يدرك مدى ضخامة المسئولية التى ألقيت على عاتقه فى الحضارة الحديثة ، وهى مسئولية إنقاذ البشرية من الأخطار المحدقة بها وإنقاذ الحضارة نفسها من التدمير .

٧ — الحضارة المادية وحضارة السلوك الاخلاقى :

ولكن هناك مشكلة كبرى تواجه الإنسان فى العصر الحديث وتشكل عائقاً كبيراً أمام التحقيق الأمثل للحضارة ، وتلك هى مشكلة التناقض القائم بين الحضارة الشيئية أو الحضارة المادية — وهى حضارة ليست إلا وسيلة ولا تعرف غايات أخلاقية حقيقية — وحضارة السلوك الأخلاقى . وهـــذا أمر يتطلب ضرورة إدراك المكان الصحيح لكل منهما فى تشكيل الحضارة الحقيقية وإقامة التوازن المعقول بينهما .

وحقيقة الأمر هى أن هـــذه المشكلة ليست وليدة العصر الحديث ، فهى مشكلة قديمة جداً . وقد صـــور لنا أفلاطون فى محاورته المسماة (بروتاجوراس) هاتين الحضارتين فى شكل أسطورة ، وأشار إلى أن الناس

(١) Hegel : Philosophie des Rechts, p. 25.

فى البداية كانت تنقصهم الحكمة السياسية الضرورية لتعايشهم . وقد استطاعوا أن يصنعوا لأنفسهم بيوتاً يسكنون فيها وملابس يرتدونها وغذاء يقيم أودهم ، واستطاعوا أن يحموا أنفسهم من الوحوش الكاسرة ، ولكنهم مع ذلك كله لم يستطيعوا أن يحموا أنفسهم من بعضهم بعضاً ، وراحوا يستخدمون أساليب الموت — التى تستخدم عادة ضد الحيوانات المتوحشة — ضد بعضهم بعضا .

وتقول الأسطورة : إنه لكى لا ينقرض الجنس البشرى بهذه الطريقة فقد منح (زيوس) الناس « الحياء والعدالة » ، كما منحهم فضيلة الاجتماع والعلم (١) .

إن المشكلة الحقيقية فى عصرنا الحاضر تتمثل — فى رأينا — فى هذه الحقيقة المؤلمة وهى تراجع حضارة السلوك الأخلاقى تراجعاً بعيد المدى أمام الحضارة الشيئية . وقد أكد Behrendt هذه الحقيقة أيضاً عندما أشار إلى أن الخطر الحقيقى الذى يهدد الإنسان المعاصر يكمن فى أن قدرته على تشكيل ذاته على المستوى الفردى والجماعى قد تراجعت تراجعاً حاداً خلف قدرته على تشكيل بيئته تشكيلا مادياً(٢) .

ومن هنا يعد السعى من أجل سيادة السلوك الأخلاقى فى مقابل الحضارة الشيئية البحتة مسئولية يشترك فى تحملها كل فرد . فقد ألقت المقادير فى يد الحرية الإنسانية مصير هذا النزاع القديم المتواصل حول سيادة العقل . وقد صار لزاماً علينا أن نتأمل كيف نميز بين الأمور الجوهرية وغير الجوهرية فى الحضارة . ولا يجوز أن يغيب عنا أن هدف الحضارة هو الإنسان قبل أى شىء آخر .

---

(١) Platon : Samtliche Werke, Bd. 1, p. 61 ff. (Rowohlt) 1963.
انظر أيضاً : بروتاجوراس لأفلاطون — ترجمة محمد كمال الدين على يوسف ص ٥٥ وما بعدها — دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٧ .

(٢) انظر فى ذلك Behrendt فى كتابه : الإنسان فى ضوء علم الاجتماع :
Der Mensch im Licht der Soziologie, p. 143 f.,1962 .

وفى تأكيدنا على معنى الإنسان وكرامته وحريته لا نعدو قول الحق إذا قلنا بصفة عامة مع مالك بن نبى : « إن الحضارة تنتهى عندما تفقد فى شعورها معنى الإنسان » (١) .

وهناك ارتباط لا ينفصم بين الأخلاق والإنسانية . فالأخلاق تذهب إلى المدى الذى تذهب إليه الإنسانية ، والإنسانية معناها توفير الاعتبار لوجود أفراد الإنسانية وسعادتهم . وحيث تنتهى الإنسانية تبدأ الأخلاق الزائفة والحضارة الزائفة (٢).

ونحن بوصفنا بشرا لن نستطيع بقوانا المحدودة أن نصنع عالماً بالغ الكمال ، ولكننا نستطيع السعى إلى هـذا العالم الكامل بجهود متجددة باستمرار . ولا يجوز أن يثنينا عن هـذا السعى ما يلاحظه المرء من أن الاغتراب الذى يعانى منه الإنسان فى عالمنا المعاصر قد وصل إلى حد لم يصل إليه من قبل . فذلك أدعى إلى الاستمرار فى السعى نحو التحقيق الأمثل للخير الأخلاقى(٣) .

ولا يجوز لتلك النظرة التشاؤمية أن تقف عائقاً أمام سعى الإنسان سعياً متواصلا نحو التقدم . فالتقدم فى حاجة إلى دافع ، والدافع إلى التقدم لا يأتى إلا من فلسفة متفائلة تؤكد أن العالم والحياة لها قيمة فى ذاتهما . والمجتمع لا يمكن أن يصبح كياناً أخلاقياً إلا بقـدر سعى الأفراد فيه لتوكيد أنفسهم على أنهم أشخاص أخلاقيون (٤) .

والأخلاق تنبنى فى حقيقتها على الضمير الداخلى للإنسان . وقد كان سقراط يسمى صوت الضمير « بالروح الإلهى » الذى ينهاه كلما اعتزم فعلا منافياً للأخلاق ، ويسميه فشتة Fichte بالهاتف المنبعث من العالم الأزلى الذى يبين لنا كيف ينبغى علينا أن نتكيف مع نظام العالم الروحى ، وهو الذى يأمرنا فى كل حالة خاصة من حالات وجودنا بما يجب علينا أن نفعل بالتحديد فى هـذه الحالة ، وما يجب علينا أن نتجنب فيها . وهـذا الصوت

(١) تأملات لمالك بن نبى ص ٩٠ — دار الفكر بدمشق ١٩٧٩ .
(٢) فلسفة الحضارة ص ٣٩٨ .
(٣) R. Lauth : Ethik, p. 95, Stuttgart 1969.
(٤) فلسفة الحضارة ص ١١٣ ، ٤٠١ .

يلازمنا فقط عندما نصغى إليه بإنتباه فى كل وقائع حياتنا ولا يكف أبداً عن تعليمنا وإرشادنا (١) .

وإذا كان هناك فيلسوف مثل هوبز لم ير فى هذا الصدد ما رآه فشتة وأمثاله ، بل ذهب فى تصوره إلى حــد رؤية الإنسان ذئباً بالنسبة لأخيه الإنسان ، وأن الكل فى حرب ضد الكل ، فإن التصور الذى نرى أنه يتلاءم مع الحضارة الحقيقية — أو الذى يعبر عن لب هذه الحضارة - والذى ينبغى أن يصل إلى وعى الأفراد والجماعات هو : « مسئولية الكل عن الكل » .

(١) Fichte : Ausgewahlte Weske, Bd. 3, p. 345, 394, Darmstadt 1962

حول بعض جوانب الغموض فى محاورة تياتيتوس

لافلاطون : بين الفكر والمعرفة

بقـــلم

د . عزت قرنى

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس

حول بعض جوانب الغموض فى محاورة ((ثياتيتوس))

لأفلاطون : بين الفكر والمعرفة

تمتلأ محاورة « ثياتيتوس » لأفلاطون بما يثير إشكالات التفسير ، ونعرض هنا لجانب معين من جوانب الغموض فيها يتمثل فى اتجاه نحو الخلط بين ما يدخل فى نطاق المعرفة وما يدخل فى نطاق الفكر . والملاحظة الأساسية هنا أن هذه المحاورة ، وهى التى تعلن أنها تنوى تعريف المعرفة ، تتكلم باستفاضة رغم ذلك عن الفكر ، ومن جهة أخرى ، فإن هــذا الفكر يقترب كثيراً ، فى النصف الثانى من الحوار ، من معنى المعرفة .

اولا : من المعرفة الى الفكر

فى الصفحات الأولى للمحاورة يظهر موضوع الحوار على أنه الـ Sophia (الحكمة) والـ epistêmê (العلم) ، وعلى الأخص ، وبعد إعلان أن هاتين الكلمتين تدلان على شىء واحــد (١٤٥ هو ٦) (١)، أنه طبيعة الـ episteme (٢) . ولكن سرعان ما يضع ثياتيتوس ، الرياضى الشاب اللامع المتحاور مع سقراط ، عينيه واهتمامه على فعل المعرفة ، الذى يرى أنه هو نفسه فعل الإحساس أو الإدراك الحسى . هــذا التباعد ما بين الدعوة السقراطية وإجابة ثياتيتوس يمثل أهمية معينة ، وسوف نرى مدى هذه الأهمية من بعد ، ويهمنا هنا أن نبرهن أن هــذا الاختلاف ليس مجرد خلق من

---

(١) تشير مراجعنا إلى سطور طبعة A. Diès للنص اليونانى فى مجموعة G. Bude الفرنسية المعروفة . ومن جهة أخرى فإننا نكتب الحروف اليونانية بحروف لاتينية على النحو المقرر فى ترجماتنا للمحاورات الأفلاطونية .

(٢) راجع ١٤٥ هـ ٩ — ١٠ : epistêmê oti pote tunkhanei on

و ١٤٦ هـ ٩ — ١٠ : epistêmê auto oti pot'estin

وراجع أيضاً ١٤٨ د ٢ ، ١٥١ د ٤ .

جانب المفسر يفرضه على النص فرضاً ، وإنما هو تعبير عن واقعة يحتويها النص الأفلاطونى نفسه .

ذلك أن إعلان أول تعريف من تعريفات ثياتيتوس للعلم ، وهو الذى يظهر فى ١٥١ د — هـ ، يستخدم على الفور ومن البداية ثلاث صيغ فعلية : o epistamenos (العارف أو العالم ، فى صيغة اسم الفاعل) ، aisthanesthai (يدرك ، فى صيغة المصدر) ، و epist- atai (يعرف ، من epistasthain المصدر) ، وبعد استخدام هذه الصيغ الفعلية ، يقول ثياتيتوس بإيجاز أن epistêmê (علم) و aisthêsis (إدراك حسى) هما نفس الشيء .

إن استخدام هذه الصيغ الفعلية المشار إليها ، والأول منها بوجه خاص ، يدل على أن ثياتيتوس كان فى ذهنه محاولة الإجابة على سؤال : كيف يصل المرء إلى أن يعرف ؟ أكثر بكثير من محاولة الإجابة على سؤال : ما هى المعرفة؟

ويمكن أن نكشف فى إجابة ثياتيتوس بحد ذاتها عن تحولين أو انحرافين من منظور المعرفة إلى منظور الفكر .

(أ) — فهناك فى المحل الأول دخول ظاهرة الإدارك الحسى على مسرح الحوار ، ومن المفهوم أن الإحساس ظاهرة تقترب من جانب الفكر أكثر بكثير من اقترابها من جانب العلم أو المعرفة ، لا لشيء ، على الأقل ، إلا لأن الإحساس والفكر كليهما يتعلقان بالذات على نحو أوضح بكثير من تعلق العلم أو المعرفة بذات العارف ، ولا حاجة إلى التنبيه إلى أن أفلاطون كان يريد أن يكون العلم ظاهرة موضوعية محضة . ومحاورة «ثياتيتوس» ذاتها فى صفحاتها الأولى تنظر إلى العلم من زاوية مضمونة على الأخص (١).

(ب) — ومما يقرب الإحساس من الفكر ويضعهما فى فئة مشتركة ،

---

(١) نشير سريعاً هنا إلى نص ١٤٥ د الذى يتحدث عن manthanein (يتعلم) قبل أن يأتى على ذكر الـ Sophia (الحكمة ، وكذلك المعرفة بأوسع المعانى) فى ١٤٥ هـ .

ويميزها كذلك معاً من العلم ، أمر يتصل بهذه المسألة الأخيرة ذاتها : فى حالة الإحساس والفكر يكون موضع التأكيد هو واقعة فعل الإحساس وواقعة فعل التفكير ، بينما الذى يهم فى حالة المعرفة إنما هو حصيلتها الموضوعية .

وبعد أن يقـدم ثياتيتوس تعريفه المشار إليه للعلم ،أنه الإدراك الحسى ، يقوم سقراط بالتقريب بينه وبين مذاهب بروتاجوراس أو القضايا المنسوبة إليه على الأقل . وهذا التقريب يزيد من أثر الإنحرافين اللذين أشرنا إليهما . ذلك أن مواقف بروتاجوراس[1] تنظر فى المحل الأول ، وربما الوحيد ، من منظور الجانب الذاتى فى كل ظاهرة عقلية ، وتجعل الأمر كله يدور حول فعل « يظهر » (أو «يبدو» Phainesthai ، ١٥٢ أ ٨) ، أى «يدرك» أو «يتصور» . ومن الجهة ... أفلاطون فى محاولته لبيان التقابل بين ما هو داخلى ، وهو التصور ، وما هو خارجى ، أى الموضوع ، أو المفروض أنه كذلك ، فإنه ، أى أفلاطون ، سيكون مرغماً على الاهتمام بتفاصيل ما يدور فى داخل الذات العارفة (وسنقول « الذات » وحسب اختصاراً ، فى مقابل الموضوع) . وسوف يهتم بوجه خاص ، وهذه هى الملاحظة الثانية لنا ، بمحاولة إدخال الإدراك الحسى فى حدود إطار «عقلى» ، وهو ما سيؤدى إلى تبديد زعم الاستقلال الذاتى للفعل الإدراكى الرئيسى عند بروتاجوراس وهو فعل «يظهر» ، وإلى إظهار البرهان على ضرورة جهة تقـوم « بالحكم » بين الإحساسات ، والتى تنظم مواد الفكر ، والتى ستكون لها فيه الكلمة الأخيرة والحاسمة .

والآن ، وبعد هذه النظرات العامة ، فلنأت إلى فحص الأمر عن قريب .

إذا نظرنا إلى المحاورة ككل ، فإنه يمكن أن نقول إنه بدءاً من ١٥١ هـ ١ ، حيث يستخـدم ثياتيتوس الإصطلاح الهـام من حيث مغزى صيغته O epistamenos (العارف ، القائم على المعرفة أو فى حـالة فعل المعرفة) ، وحتى ٢٠١ جـ ، فإن الحوار كله يتركز على النظـر إلى الذات العارفة ،

وعلى وجه أخص على العمليات التى تقوم بها أو التى تخضع لها .
ومن الأمثلة القوية فى هذا الصدد الفقرة ١٥٥ هـ — ١٥٧ أ (وقارن معها أيضاً ١٥٣ د — ١٥٤ أ) حيث يعرض الحوار لنظرية دقيقة فى الإدراك الحسى . كذلك ، فإن أفلاطون سيشير من جانبه ، فى خلال الحوار من بعد ذلك ، ومرات عديدة إلى أشكال الجنون وإلى الأحلام وإلى اضطراب الحواس . وسوف يتحدث أيضاً عن تلك المشكلة الصعبة الخاصة بالتمييز بين الحلم واليقظة ، وعن الظاهرة الذاتية تماماً والخاصة باعتقاد المرء فى تصوراته ذاتها . فهو يقول : « إن البعض (فى الجنون أو فى الأحلام) يظن نفسه (oióntai) إلها ، والآخر ، فى نومه ، يتخيل نفسه (dinoóutai) ذا أجنحة وأنه يطير » (١٥٨ ب) . ويقول : « إن المرء ليبحث بغير جدوى عن علامة يقدمها دليلا (على أننا أيقظاء ولسنا بنومى) ... وهذه الكلمات ذاتها التى نتبادلها الآن ، لا يوجد ما يمنع أننا ، فى أثناء النوم أيضاً ، قد نظن (dokein ، مع شىء من معنى «يعتقد») أننا نتبادلها . وحين نظن (dokómen) ، فى خلال أحلامنا ، أننا نحكى حلما ، فإن التشابه يكون عجيباً بين الموقفين » (١٥٨ حـ) .

ماذا تعنى هذه النصوص ؟ إنها تعنى أن الحوار قد وضع جانباً ، ليس مفهوم العلم وحسب ، بل ومفهوم الإحساس ذاته[1] ، وإننا وسط بحث يدور كله حول مشكلة الفكر والتفكير . أما النظرية المنسوبة إلى بروتاجوراس فى هذا الجزء من المحاورة ، فإنها تدور حول مركز رئيسى هو فكرة « ما يظهر » (وإن كان يدخل فيها بطبيعة الحال عامل الإدراك الحسى ، راجع مثلا ١٥٩ حـ ١١ ، والفقرة التالية لها والتى أشرنا إليها منذ قليل) ، ولن نستطيع الدخول هنا فى تفاصيل التعبير النصى عن تلك النظرية ، ونكتفى بالقول أن الصيغ التى تقدمها المحاورة تعبيراً عن قضايا بروتاجوراس

---

(١) ولكن راجع مع ذلك ١٥٩ حـ — ١٦٠ ب .

تتجه إلى إحلال إصطلاحات من عائلة مفهوم الدوكسا (doxas) (الفكرة ، الرأى ، الظن ...) محل الاصطلاحات المتصلة بفكرة «الظاهر» Phainesthai ومن هنا إشارات أكثر وأكثر إلى مشكلة الفكر والتفكير .

وسيكون من السذاجة أن نظن أن سقراط وثياتيتوس هما المسئولان عن هـــذا التحول ، لأن أفلاطون هو مؤلف الحوار وما هذه إلا مجرد أسماء . وعلى كل حال ، فإن توسيع البحث ليشمل مشكلة الفكر ما كان إلا ليفيد أغراض أفلاطون :

(أ)— فهو بهذا يستطيع أن يجابه مشكلة عامة ، وليس جانباً محدداً مقصوراً ، حتى ولو كان جانب الإحساس ، وبهذا ستكون لنتائجه أهمية أكبر .

(ب) — من جهة أخرى ، فإنه سيكون بهذا فى موقف أفضل من أجل البرهنة على ضرورة تدخل العقل .

وإذا أتينا إلى القسم الطويل نسبياً والذى يسميه الشراح « دفاع » بروتاجوراس عن نظريته (١٦٦ أ — ١٦٨ جـ) ، فإنه من الواضح إنه يدور هو الآخر حول مشكلة الفكر ، وهو ما يظهر جلياً من الإعلان الرئيسى فى ذلك الدفاع : « لا يمكن لأحد أن يفكر (doxasai) فيما ليس بموجود (أى اللا موجودات) ولا كذلك أن يفكر فى شيء آخر غير الانطباع الحسى ، وهـــذا الانطباع الحسى صحيح وصادق دائماً » (١٦٧ أ — ب) .

وعلى أساس هذا التصريح ، فإن دور الانطباعات لا يتعدى دور تقديم المواد إلى الفكر . بل إن ذلك « الدفاع » يتحدث عن معارف الأطباء والزراع وغيرهم مستخدماً اصطلاحات الأفكار (راجع ١٦٧ ب — د ، وكذلك ١٦٩ أ) .

وفى نص هام (١٧٠ أ — ب) يوضح أفلاطون أنه على وعى بالخلط ، عند بروتاجوراس على الأقل ، بين «يفكر» (مع ما فيه من عنصر «الاعتقاد») ،

راجع ١٧٠ د) و «يعرف» . يقول هذا النص : «إذن ، أيا بروتاجوراس ، فإن أفكارنا ، نحن أيضاً ، التي نعبر عنها ، هي أفكار (doxas) الإنسان أو بالأحرى أفكار كل البشر . ونحن نقول إنه لا يوجد واحد لا يعتقد (egeisthai) أنه أعلم ، في أمر ، من آخرين ، أو أنه أقل علما في أمر آخر ، من آخرين . ولا يوجد كذلك شخص لا يعتقد ، في خلال أعظم النوائب ، مثل الحرب والمرض والعاصفة في البحر ، أن البشر الذين يعرفون كيف يعالجون هذه الظروف ويسيطرون عليها هم كالآلهة ، ولا يرى مقدماً فيهم أنهم منقذوه ، وهم الذين لا يفضلونه إلا بشيء واحد : المعرفة (eidenai) » (١٧٠ أ — ب) .

ونجد تاليا مباشرة على هـذا النص نصاً آخر أكثر منه وضوحاً ، ويكون برهاناً قاطعاً على الانزلاق من الاهتمام بالمعرفة إلى الاهتمام بالفكر : « إذن فالعلم هو ... فكرة صحيحة والجهل فكرة خاطئة (١) . وحتى إذا كان هذا الانزلاق يظهر وكأن بروتاجوراس هو المسئول عنه ، فإن النص الذى أثبتناه هنا يترجم اتجاها يأخذ فى السيطرة على مجرى الحوار كلما تقـدم .

والذى يأتى بعـد النص المشار إليـه يثبت هذا الموقف . ذلك أنه منذ نهاية « دفاع » بروتاجوراس ، بل ومـنذ بدايتـه ذاتها ، باستثناء ١٦٧ أ — ب ، وحتى ١٨٤ ب ، حيث يبدأ القسم الهام ١٨٤ ب — ١٨٧ أ ، فى كل هذا لا يأتى الحوار على اهتمام بالإحساس أو يكاد ، وإنما الاهتمام ينحصر فى التفكير وحسب ، وحتى فى قسم ١٨٤ ب — ١٨٧ أ ، فإن الحديث لا يتناول الإحساس إلا من أجل البرهنة على علو العقل على الحواس ، ومن أجل توجيه نقـد أخير ، وإن يكن غـير مباشر ، إلى كل من مواقف بروتاجوراس وتعريف ثياتيتوس للعلم بأنه الإحساس ، على السواء .

---

(١) ١٧٠ ب ٩ — ١٠ : oukoun tên men sophian alèthê dianoian êgountai, tên de amathian pseudê doxan.

وراجع كذلك جـ ٧ — ٨ .

بل إن خاتمة هـــذا القسم المشار إليه يمكن أن تكون خاتمة لبحثنا هذا الحالى ، حيث تقول : « لقد حققنا تقدماً هاماً بأن أبعدنا تماماً البحث عنه (عن العلم epistêmê) فى جهة الإحساس ، وأن نتجـــه إلى البحث عنه فى الفعل ، مهما تكن تسميته ، الذى تتجـــه فيه النفس وحدها مباشرة إلى دراسة الموجودات » (١٨٧ أ) .

وتلخيصاً ، فقـــد بدأ الحوار بفحص طبيعة العلم ، ولكنه اتجه إلى الحديث عن الإحساس والإدراك الحسى ، ثم يهجر هـــذا الموضوع بالتدريج ليهتم بموضوع الفكر والتفكير ، حيث ينتهى ، فى النص الذى أثبتناه منذ سطور ، فى البحث عن العلم من جهة الـ doxazein «يفكر» .

ثانيا : من الفكر الى المعرفة

هذه النتيجة التى لخصناها فى السطور السابقة هى ذاتهـــا أفضـــل تمهيد للانتقال إلى القسم الثانى من حديثنا . ذلك أنه ما دام الحـــوار يقترح الآن (١٨٧ ب) البحث عن طبيعة المعرفة أو العلم من جهـــة « الدوكسا » (أو الفكرة) ، فإن لنا أن ننتظر حدوث خلط بين « الفكر » و « المعرفة » . فما هو الحال على الدقة ؟

هنا أيضاً (١) ، فإن بذرة التطورات المستقبلة توجد بالفعل فى الصياغة الأولى لتعريف ثياتيتوس للعلم فى مرتبته الثانية . فهو حينما يقول الآن : إن العلم هو الدوكسا الصحيحة ، فإنه بهذا يبتعد عن الـ doxazein ، أى فعل التفكير ، الذى قاده سقراط إليه (١٨٧ أ) ، ليتوقف عند الدوكسا (الفكرة) ، بعبارة أخرى ، فإنه يقف عند نتيجة الـ doxazein بدلا من البحث فى عملية التفكير ذاتها ، أى عند الفكرة وقد تكونت بدلا من الفكرة وهى بسبيل التكون . وهكذا يتحول موضوع البحث إلى الفكر وقد كتمل ،

---

(١) راجع بداية هذه الدراسة .

ومن ثم وقد أصبح شيئاً موضوعياً، وهو ما يكون اقتراباً واضحاً من هيئة المعرفة .

ويتأكد هـــذا الاقتراب بوصف الدوكسا (الفكرة) بوصف الصحة أو الصواب ، حيث أن هـــذا الوصف إنما هو ربط بين الفكرة وبين الموضوعات التى تتجه إليها ، أو المفترض أنها كذلك ، وهو ما يقرب بين وضع الفكرة ووضع المعلومات . وسوف يتأكد هذا التفسير عندما نفحص القسم ٢٠٠ د — ٢٠١ جـ ، الذى هو الاستمرار الحقيقى لفقرة ١٨٧ ب — جـ التى أشرنا إليها ، والذى سوف نعود إليه بعد قليل .

ولنفحص الآن حالة الموضوع فى القسم المتوسط ١٨٧ د — ٢٠٠ د ، وهو الذى يخصصه أفلاطون لمشكلة الفكر الخاطىء . ويسبب محض طبيعة هذه المشكلة ، فقد كان من الطبيعى أن يستمر أفلاطون فى الاهتمام بعملية التفكير التى تؤدى إلى خطأ الفكرة ، وأن يستخدم اصطلاح « دوكسا » فى معناه الأساسى ، أى معنى « فكرة » (١) .

ومع ذلك ، فى داخل هـــذا القسم من الحوار المخصص لفحص to doxazein tina Pseude ، نجد أن مفهوم « المعرفة » يحـــتل مكاناً هاماً بل وبارزاً . فبداية فحص مشكلة الخطأ (١٨٨ أ) ترى أن هناك بديلين مقدمين على سائر البدائل : إما أن يعرف المرء أو ألا يعرف (٢). وصحيح أن « ما يعرفه المرء » أو « ما لا يعرفه » يمـــيز فى خلال الحوار عن فعل التفكير (doxazein) بأن الأول هـــو مـــادة للفعل الثـــانى (١٨٨ أ ٧ — ٨) ، ومع ذلك فان يعرف ويفكر يختلطان كل منهما مع الآخر أكثر وأكثر فى خلال المناقشة ، ولننظر مثلا فى هذا النص : « أن الشخص الذى يفكر فكراً خاطئاً (O ta Pseudê doxazein) ،

---

(١) راجع ١٨٧ د ٦ ، وكذلك مثلا ١٩٠ أ ، جـ ، ١٩٤ أ — ب ، ١٩٩ ب — جـ ، ٢٠٠ ب .

(٢) êto eideuai êmê eideuai

هل هو يظن أن الأشياء التى يعرفها ليست هى التى يعرفها وأنها أشياء أخرى غير ما يعرف ؟ وهكذا ، فإنه يعرف هذه وتلك ، فهل يكون فى حالته جاهلا لهذه وتلك معاً ؟ » . (١٨٨ ب ، وراجع ١٩١ أ — ب) .

ثم تظهر عدة محاولات لتفسير الخطأ فى الفكر (١٨٨ د — ١٩١ ب) ، وتدور مباشرة حول فعل التفكير تاركة جانباً ، بشكل مؤقت ، بديلى «يعرف» و «لايعرف» ، ولكن سرعان ما يعود هذا الموضوع الأخير عودة قوية فى ١٩١ جـ وما بعدها . ويبدأ هذا القسم الأخير بالسؤال التالى ذى المغزى : « هل من الممكن ، لمن يبدأ بألا يعرف شيئاً ما ، أن يصل من بعد إلى معرفته ؟ » .

وفى هـذا القسم يتجه أفلاطون مباشرة وصراحة إلى دراسـة تكون المعرفة ، وعلى الأخص دور الذاكرة فى هذا الشأن . وفى هـذا الإطار يظهـر الخلط التدريجى بين « يعرف » و « يفـكر » ، كما يدل مـثلا نص ١٩١ د — ١٩٢ أ ، وفيه ينظر أفلاطون إلى الإحساس من حيث هو معرفة وليس من حيث هو تفكير كما كان الحال فى تناولهـا ، أى المعرفة ، من خلال فحص التعريف الأول للعلم الذى قدمه ثياتيتوس . ويضع أفلاطون نصاً مشكلة تعريف « المعرفة » (to epistasthai) ، ويعرض اقتراحاً بتعريف لهـا (١٩٧ أ وما بعـدها) . وفى هذه الفقرة ، التى يعرفها الشراح بفقرة « برج الحمام » ، فإن موضوع الحديث هو المعارف ، أو المعلومات ، جمع معلومة نتيجة فعل العلم ، التى يمتلكها المرء أو تلك التى يحوزها ، والمناسبات التى فيها تؤدى هذه المعارف إلى ظهور أفكار صحيحة أو خاطئة . ومثال ذلك : إذا كان الرياضى يبحث عن الأثنى عشر ويجده ، فإنه يكون فى الصواب ، أما إذا أخذ الأحد عشر مكانه ، فإنه يكون فى الخطأ (١٩٩ أ — ب) . ويستخدم أفلاطون فى هـذه الفقرة اصطلاح doxazein بمعنى « إدراك » (أو إمساك) المعلومات ، ولكن هل هذا فى الواقع شىء آخر غير فعل « يعرف » ؟ وعلى كل حال فإن فرض « الإمساك »

السيء ، أى الفكرة الخاطئة ، يوضع فى صيغة معرفية : « ألا يعرف المرء ما يعرفه » (١) .

ولنعد الآن إلى التعريف الثانى الجديد للعلم فى رأى ثياتيتوس : العلم هو الدوكسا الصائبة أو الصحيحة . سبق أن أشرنا كيف أن هذه الصيغة تدل بحد ذاتها على انزلاق من جانب الدوكسا إلى جانب المعرفة . وسيظهر دليل جديد على صحة هذا التفسير إذا ما نحن فحصنا فقرة ٢٠٠ د — ٢٠١ جـ حيث يعود الحوار إلى نفس هذه المسألة . وهنا أيضاً ، وثالثاً ، نجد ما يدل على الاتجاه الجديد محتوى فى محض الإعلان الابتدائى الذى يبدأ به ثياتيتوس العرض . فقد دعا سقراط ثياتيتوس إلى إعادة عرض قضيته التى عرف بها العلم . فيقول ثياتيتوس : « إنها أن الفكرة الصحيحة هى العلم . إننا يمكن أن نقول إن التفكير تفكيراً صحيحاً هو معصوم من الخطأ ومؤكد ، وليس هناك فيما بانتجه إلا ما هو جميل وحسن » (٢٠٠ هـ) .

هذه الصياغة تثبت التداخل والتماثل بين الدوكسا (الفكرة) والمعرفة ، بأكثر مما تفعل صيغة « الدوكسا الصحيحة » كما سبق وأشرنا . ذلك أن « الفكرة الصحيحة » تعالج هنا من نفس منظور التخصصات « العلمية » ، أى معارف المتخصصين ، سواء كانوا هندسيين أو أطباء أو زراع أو حتى متخصصين فى صناعة الأحذية (راجع ١٤٥ د ١ — ٢ ، ١٤٦ جـ — د) وذلك من حيث أنها « معصومة من الخطأ » وأنها « مقيدة » . ومن المعروف أن محاورات الشباب الأفلاطونية قد أثبتت هاتين الخاصتين باعتبارهما ضروريتين لكل معرفة ، بالمعنى الحق للكلمة ، ولكل تخصص علمى ، أى لكل epistêmê .

فهناك إذن واقعة ثابتة : إن الفكرة تبحث هنا فى هذه الفقرة تحت ضوء نفس معايير المعرفة . ومع ذلك ، فقد يمكن أن يحتج بأن ذلك لا يكون

---

(١) ١٩٩ جـ ٤ : a epistantcia mê epistasthai

برهاناً كافياً على استخدام أفلاطون اصطلاح « الدوكسا » بمعانى تقترب أكثر وأكثر من مفهوم « المعرفة » ، حيث أنه لا يقوم هنا إلا بتقديم قضية ينسبها إلى آخر ، وأنه يضعها للفحص والمناقشة شأنها شأن كل قضية أخرى مما يعرض .

ولكن ، فلننظر إلى السطور التى تلى إعلان ثياتيتوس المذكورة ، وحيث يأخذ سقراط فى فحصه ليفند التعريف المقترح ، ولنسأل : بأى معنى يستخدم سقراط هنا اصطلاح « الدوكسا » ، أو على الأدق « الدوكسا الصحيحة » ؟ لا إجابة فى رأينا غير الإجابة التالية : إنه معنى « التخمين » . والواقع أن إطار فحص سقراط للتعريف هو إطار « قضائى » . حيث يتحدث عن حالة القضاة الذين تعرض عليهم قضية ما وتعرض أمامهم شهادة الشهود ويتكون لديهم اقتناع صائب ما كان يمكن أن يتكون إلا عند شاهد عيان ، شاهد الوقائع بأم رأسه ، هذا بينما سوف يحكم القضاة بناء على مجرد استماع للشهادة ، أى بناء على الدوكسا الصائبة التى أوصلها إليهم الشهود . وفى هذه الحالة سوف يكون حكمهم عن غير علم ، ولكن اقتناعهم سوف يكون صائباً ، حيث أن حكمهم سيكون صحيحاً (٢٠١ ب — ج) . إن الدوكسا هنا هى معرفة من الدرجة الثانية ، حيث أنها معرفة غير مباشرة ، وهى تدور حول وقائع حدثت بالفعل ، ومهمة القضاة هى « حدس » أو « تخمين » حالة تلك الوقائع التى حدثت فى الماضى . نعم ، لا شك أننا هنا أمام « فكرة » أيضاً ، حيث أننا بإزاء فعل عقلى ، ولكن الاهتمام لا يوجه إلى دراسة ذلك الفعل الداخلى الذى يكون الـ doxazein ، أى التفكير والتأمل والتدبر ، وإنما يوجه الاهتمام إلى نتيجة الإقناع الذى يبعث به ويولده كلام الخطيب ، وإلى جهد إدراك ما لعله حدث بالفعل بفضل الموازنة بين شهادات الشهود وخطب الخطباء ، وبالتالى فإنه يوجه إلى الجهد الذى يريد إقامة مقابلة بين التصورات من جهة وبين الوقائع التى لا يستطيع القضاة الوصول إليها مباشرة ، ويحاولون إعادة تكوينها من خلال التصورات . وهكذا فإن مشكلة القضاة ليست مشكلة تفكير ، بل مشكلة معرفة .

ومن جهة أخرى ، فإن الفحص الذى يقدمه سقراط يدور حول مسألة رئيسية ، هى التمييز بين نوعين من المعرفة : معرفة مباشرة ، مثالها هو معرفة الشاهد ، ومعرفة غير مباشرة ، مثالها هو معرفة القاضى . ولنلاحظ أبرآ أن سقراط يبدو وكأنه يرى فى موقف القضاة موقفاً سلبياً .

ونأمل مما سبق أن نكون قداستطعنا إشعار القارىء بالفرق بين استخدام الدوكسا فى هذه الفقرة ، والدوكسا فى فقرة مثل ١٨٩ أ- ١٩٠ أ من « ثياتيتوس » (أو فقرة ٢٦٠ ب وما بعدها من « السفسطائى » ، أو ٣٦ جـ وما بعدها من « فيليبوس ») . ونرى على كل حال أن اصطلاح الدوكسا فى فقرتنا الحالية يعنى « التخمين » .

ونفس هـذا المعنى هو السائد فى معظم القسم المخصص لمعالجة تعريف ثياتيتوس الثالث للعلم . وتقـول قضية ثياتيتوس الجـديدة أن « الدوكسا الصحيحة مصحوبة بالسبب (أو البرهان : logos) هى العلم ، أما حين تكون بغير logos ، فإنها تكون عارية عن العلم » (٢٠١ جـ - د) . ومن الواضح أن هـذه الصياغة هى خطوة أخرى باتجاه ما يمكن تسميته « بموضوعية » الدوكسا . ذلك أن المقصود هنا ليس الفكرة على وجه الدقة ، وإنما هو وحدة معرفية ، أو مضمون محدد ، يضاف إليه أو لا يضاف سبب أو برهان (logos) . وبدون هـذا اللوجوس لا تصبح تلك الوحدة المعرفية غير مجرد تخمين ، ومعه تصبح معرفة حقة : epistêmê ومن براهين الاتجاه نحو « موضوعية » الدوكسا أنها يمكن أو لا يمكن أن تصبح « موضوعاً للعلم » (١٠) . والمقصود هنا ليس الفكر الحى ، أى الفكر وهو بسبيل التكون ، وإنما هو الدوكسا وقد تكونت ، وهى من غير شك

(١٠) راجع تعبير ta epistêta ، ٢٠١ د ٣ ، ٤ .

نتيجة لفعل الـ doxazein ، أى التفكير والتأمل والتدبر ، ولكن هذه الفقرة تنظر إلى ذلك الفعل من حيث علاقته مع الموضوع الذى يفترض أنه يمثله ، ومن ثم فإن موضوع الاهتمام هنا ليس الـ doxazein بوصفه ظاهرة عقلية ، بل من حيث هو معرفة .

ولا تتطرق الصفحات ٢٠١ جـ — ٢١٠ ب إلى موضوع الدوكسا مباشرة إلا فى نصو : ٢٠٢ ب — د ، ٢٠٧ ب — ٢٠٨ ب ، ٢٠٨ هـ — ٢١٠ ب. وإذا كانت السطور ٢٠٢ ب ٨ — جـ ٢ تبدو متحدثة عن « فكرة » بالمعنى القوى للكلمة ، حين تقول : « حين يكون شخص ما فكرة صحيحة عن موضوع ما ، بدون أن يتصور سببها (أو برهانها) ، فإن عقله يكون على صـــواب بإزاء ذلك الموضوع » ، ومع ذلك فإن الجملة التى تلى هذا النص مباشرة تحدد على الفور من مغزى هذا النص ، حيث تقول : « ولكنه (أى عقله) لا يكون فى حالة معرفة له » (١) ، وهو ما يؤكد أن محور الاهتمام ليس الفكرة بل المعرفة .

ويمكن للفحص الدقيق لنص ٢٠٧ أ — ٢٠٨ ب أن يبرهن على أنه يكسى الدوكسا بشىء من معنى المعرفة . فالسطور ٢٠٧ د ٣ — ٤ تتحدث عن الدوكسا بمعنى « التأمل » ، ولكن السطور ٢٠٧ أ — جـ تعود إلى معنى « التخمين » ، أو على الأقل « معرفة ناقصة » ، وهو ما يعد إلى معنى التخمين من وجـــه واحـــد ، ونفس الحـــال كذلك مع نص ٢٠٨ هـ ، و ٢٠٩ أ ٢ — ٣ ، و ٢٠٩ أ ٧ — ٩ (حيث يستخدم إصطلاح dianoia ، راجع أيضاً ٢٠٩ ب ٦ ، ٧ ، جـ ١) . ونلاحظ أنه حتى إذا كانت فقرة ٢٠٩ ب تستخدم اصطلاح doxazein بمعنى قريب من ميدان الفكر ، إلا أنه يحتفظ بملامح معنى التخمين ، أو فلنقل « الحكم عن تخمين »

---

(١) gignôskein dou

ونفس معنى « التخمين » يظهر لإصطلاح الدوكسا فى ٢٠٩ د ، ويتحدث نص ٢٠٩ هـ — ٢١٠ أ عن الدوكسا باعتبارها درجة دنيا من درجات المعرفة . ثم تأتى السطور التالية لتختم بحث التعريف الثالث للعلم ، ثم ينتهى الحوار كله بعد ذلك .

وهكذا نرجو أن نكون قد برهنا على مصطلح « الدوكسا » ، فى معظم الصفحات المخصصة للتعريفين الثانى والثالث للعلم ، يكتسى بوضوح بمعنى « المعرفة » . ومن جهة أخرى ترتبط مشكلة المعرفة أوثق ارتباط بمشكلة الفكر والتفكير .

الشك واليقين فى فلسفة اليونان والمسلمين

بقـــلم

د. سهير فضل الله الشافعى

استاذ الفلسفة المساعد بكلية البنات ـ جامعة عين شمس

الشك واليقين فى فلسفة اليونان والمسلمين

تعد محاولة المرحوم الأستاذ يوسف كرم لتأريخ الفكر الفلسفى ، محاولة إيجابية لبيان حركة الفكر الإنسانى ، فى سعيه المستمر نحو المعرفة اليقينية .

ولقد كان اليقين هو هدف الفلاسفة على مر السنين ، إذ حاولوا جادين وسعوا مجتهدين ، للتعرف على حقيقة هذا العالم ، الذى يحيط بهم ، ولم يكن يكفيهم أن يحيطوا بالأمر إحاطة المتشكك المرتاب ، إنما أرادوا معرفة يقينية تنأى عن الشك والتردد أين كان .

وقد عرف الشك بأنه حالة يتردد معها العقل أو الذهن بين الإثبات والنفى(١) بسبب اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما (٢) فيتوقف عن إصدار أى حكم ، مما يهدم كل معرفة وعلم . وقد كان ذلك مذهب الشكاك من الفلاسفة .

وعلى العكس كان اليقين هو المعرفة التوكيدية بتطابق الإدراكات العقلية مع الظواهر الواقعية ، وكان ذلك هو مذهب الدجماطيقية أى أصحاب النزعة اليقينية .

وبناء على ذلك نجد الفلاسفة فريقين : فلاسفة الشك الذين اعترفوا بعجزهم ، وعدم قدرة حواسهم وعقولهم على التوصل إلى أى معرفة ، فحكموا باستحالة العلم اليقينى .

والفريق الآخر فلاسفة اليقين الذين أثبتوا صحة المعارف ، بصورة قطعية وأكدوا قدرة الحس والعقل فى التوصل للمعرفة الصادقة .

ولقد كان كتاب المرحوم يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » سجلا حافلا للمذاهب الشكية واليقينية لدى فلاسفة اليونان منذ أن كان الشك نزعة من نزعات الفكر إلى أن صار مذهباً متكاملا ، ومدارس قائمة بذاتها لها فلاسفتها الذين بحثوا فى المعرفة بكل أشكالها ، وحكموا باستحالة الوصول

---

(١) المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية – صفحة ١٠٣ .

(٢) الراغب الأصفهانى : المفردات – صفحة ٢٦٥ .

لليقين ، وقد لخص هذه الاتجاهات المذهبية فى تمهيده لنشأة الفلسفة النظرية حين قال « إن أول إتجاه الفكر إنما يكون إلى الخارج ، يطلب حقيقة الأشياء ، فإما أن يستوقفه التغير ، وهو بالفعل أعظم وأخطر ظاهرة فى الطبيعة ، سواء أكان عرضياً أى انقلاب الشئ من حال إلى حال ، أو جوهرياً أى تحول الشيء إلى شئ آخر ... ، فيدرك أن الأجسام على اختلافها مصنوعة من مادة أولى هى محل التغيرات (١) فيبحث عن هـــذه المادة عن طريق الحس والعقل ليصل إلى حقيقة الأمر ، وهو فى سعيه هذا يتردد ويشك فى المعطيات الحسية والإدراكات العقلية ، لأن التغير المستمر والتحول لا يمكنانه من التوصل إلى اليقين ، فيتوقف عن إصدار أى حكم حتى يعرف « ما فى تركيب الأجسام من نظام ، وفى أفعالها من اطراد ، ويعلم أن النظام فى العدد ؛ فيتصور العالم تصوراً رياضياً ، وقد يرى فى ذات فكرة التغير تناقضاً ، إذ يبدو له التغير من لا شيء إلى شيء ، ومن شيء إلى لا شيء ، فينكره ويقـــول بالوجود الثابت »(٢) .

هكذا صور المرحوم يوسف كرم حالة الشك التى انتابت الفـــكر فى بداية الأمر فى محاولته للتوصل إلى الحقيقة ، حقيقة العالم الذى يعيش فيه ، وكان الشك بداية التفلسف ، وكان هيراقليطس أول فيلسوف يونانى يقع فى الشك حينما حاول الجمع بين النار كمبدأ للوجود ، والتغير كمظهر له ، وكان اعتماده على الحواس إذ هو يقـــدر دورها حـــين قال « إننى أقدر موضوعات البصر والسمع والتعلم أكثر من أى شيء آخر » (٣) ولكنه تنبه إلى أن المعلومات الكثيرة التى يحصلها عن طريق الحس لا تكفى للفهم ، وأن المعرفة لاتتم عنده إلا باليقظة والانتباه . وهذا الانتباه جعله يكتشف أن حواسه تخطيء ، وأنها لا تكفى للوصول إلى الحقيقة فقال « إن الحواس

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٠ .

(٢) الموضع السابق .

(٣) الدكتورة أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٥٩ .

وحدها لا تكفى إن لم يكن وراءها تفـكير وتعقل وفهم »(١) وأكد هيراقليطس « أن الأعين والآذان مضللة لمن كانت نفوسهم بربرية »(٢) .

بهذا القول أكد هيراقليطس الشك فى الحس وقدرته فى التوصل للحق ، ولذلك أخذ يلتمس طريقاً آخر لإدراك اليقين فقال بضرورة تعمق الإنسان لما وراء الظواهر المحسوسة من علاقات ومعان إلى فهم وتعقل واجتهاد فى التفكير المجرد أى أن هيراقليطس تنبه لدور العقل وقدرته فى التوصل للمعرفة الحقيقية بعد أن شك فى الحس وفى إمكاناته لتحقيق ذلك ، ومع هذا نجد هيراقليطس يقـول بأن البحث عن الحقيقة صعب لأن الطبيعة على حد قوله تحب أن تختفى (٣) .

وبهذا القول أكد هيراقليطس الشك فى الحس والعقل معاً والشك فى قدرتهما على التوصل لمعرفة الحقيقة ، وبرر ذلك بالتغير المستمر والصيرورة الدائمة ، والتضاد الموجود فى الأشياء فكل موجود جزئى هو كذا وليس كذا فى آن واحد ، وهو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها ، فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية ، ويمتنع العلم(٤) .

لقد حكم هيراقليطس باستحالة العلم والمعرفة للتغير والتضاد الموجود فى طبيعة الوجود ، ومع ذلك يحاول جاهداً أن يصل إلى المعرفة اليقينية فيصرح بأن هـذا التغير المستمر فى الوجود لا يجرى بطريقة عشوائية ، إنما يكشف عن معقولية ، وقانون كونى ، وائتلاف خفى هو اللوغس ، وعند هـذا الحد اعتقد هيراقليطس أنه قد وصل إلى اليقين .

والواقع أن نزعة الشك Seepticisme عند هيراقليطس قد مهدت الطريق للسفسطائية وكان هو الجـد الأول للشك فى الفلسفة اليونانية كما ذكر

(١) المرجع السابق ص ٦٠ .
(٢) المرجع السابق ص ٥٩ .
(٣) الدكتورة أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٦٠ .
(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩ .

الأستاذ يوسف كرم إذ قال « فلا عجب أن يقوم لهيراقليطس أتباع من السفسطائيين يذهبون في الشك إلى أقصى حد ، ولو أنه لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة ، فإنه إذ قال باللوغس ، أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس . وعلماً يقينياً في الجوهر الأوحد ، وفي العقل الإنساني الذي يدركه ، ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من صاحب المذهب فهيراقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجد الأول للشك في الفلسفة اليونانية(١) .

لقد دفع هذا الشك بارمنيدس إلى البحث عن الحقيقة وراء التغير المستمر الذي قال به هيراقليطس ، ولهـــذا بدأ بارمنيدس رحلته العلمية بمشاهدة وقائع هذا الكون للخلاص من هـــذا العالم الحسي المتغير الذي لا يرقى إلى مرتبة اليقين .

فبحث بارمنيدس عن حقيقة الوجود on لأن الوجود عنده يختلف عن هذا العالم المحسوس onta ذلك لأن عالم الموجودات الطبيعية عنده وهم ومعرفته من باب الظن والزيف ، وقد وضع كتابه في الطبيعة وقسمه قسمين : القسم الأول في الحقيقة ، أي الفلسفة ، والثاني في الظن أي العلم الطبيعي ، وكانت المعرفة عنده نوعين ، عقلية وهي ثابتة كاملة ، وظنية وهي قائمة على العرف وظواهر الحس ، والحكيم يأخذ بالأولى ، ويعول عليها كل التعويل ، ثم يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قوة(٢) .

ويعلق زيلر على مذهب كل من هيراقليطس وبارمنيدس بقوله : «إن كليهما لم يثق في بداهة الحس وشك في قدرته على المعرفة الحقة ، ولهذا حاول كل منهما أن يصل إلى المعرفة اليقينية عن طريق العقل ، وكان لكل منهما طريقة تختلف عن الأخرى إذ الحواس عند كل منهما لا تعطينا إلا ما هو وهم وخداع(٣) .

---

(١) المرجع السابق .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨ .

(٣) Zeller : outline of Greek philosophy p. 51.

وكذلك قال فريمان عن هيراقليطس وأكسينوفان ، إن كليهما قد عبر عن شكه فى معطيات الحس(١) .

ومن هنا كانت الحقيقة عند هيراقليطس نسبية ، وليست ثابتة ، أما بارمنيدس فافترض الثبات وراء الظواهر المحسوسة وقال إن الأشياء واحد فى العقل كثير فى الحس (٢) . وهكذا نجد بارمنيدس قد تجاوز الظواهر المحسوسة المشكوك فيها إلى عالم العقل ، وجعل الموضوع الأول للعقل الوجود ، وكان أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية ، وعدم التناقض ، وجعل منهما أساس العقل الذى لا يتزعزع فى الوقت الذى كان هيراقليطس يهزى من على هذا الأساس بكل قوته .

ومن ذلك يظهر بجلاء أن مذهب هيراقليطس وبارمنيدس قد وضع بذور الشك فى المعرفة التى أقام عليه السفسطائيون مذهبهم .

وقد كان ذلك واضحاً فى كتاب برتاجوراس « الحقيقة » الذى ذكر فيه قوله « لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين ، فإن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم ، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة » (٣) .

لقد بدأ الشك يأخذ طابعاً دينياً بعد أن كان شكاً معرفياً ، وقد علل برتاجوراس شكه الدينى بصعوبة المسألة وقصر الحياة ، ثم قال عبارته المشهورة « الإنسان مقياس كل شىء » أى هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس مالا يوجد وقد شرحها أفلاطون فيما بعد بقوله « يتبين معناها بالجمع بين رأى كل من هيراقليطس فى التغير المستمر ، وقول ديمقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة » فيخرج منها بأن الأشياء هى بالنسبة إلى ما تبدو

(١) Freeman : The Presocratic philosophers P. 143.

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٦ .

بالسمع والعكس صحيح وكذلك فما هو موجود خارج عنا ، مغاير لألفاظ اللغــة وبالتالى فنحن ننقل للناس ألفاظنا ، ولا ننقل لهم معرفة الأشياء ذاتها.

وعلى ذلك تكون المعرفة مستحيلة ، ويصبح منهج السفسطائى منهجاً يهدم كل معرفة ، إذ هو يبدأ شاكاً ، وينتهى شاكاً ، وبالتالى لا يتمكن من تحقيق أى تقدم نحو اليقين ، ويصبح الشك مدمراً أيضاً للفلسفة التى هى مبحث فى المعرفة ، وتحديداً العلاقة بين الذات والموضوع ، فإذا كان التركيز على طرف واحد من هذه العلاقة دون الآخر ، أى التركيز على الذات كما هو الحال عند السفسطائية ، وتجاهل الموضوع ، فهذا المنهج يؤدى إلى إنكار حقيقة كل شىء فيما عدا ما يبدو للذات .

ولكن على الرغم من عيوب مذهب الشك السفسطائى ، إلا أننا نعترف بأن هــذا المذهب هو الذى أنجب لنا سقراط أبا الفلسفة على الحقيقة حين حاول تخليص العقول من الشك ، وإعدادها لقبول الحق فوضع منهجاً جديداً فى البحث والمعرفة ينتقل من مرحلة التهكم والشك إلى مرحلة اليقين والحق ، عن طريق الفصل بين موضوعات الحس والعقل وتحديد دور اللفظ ، فحفظ لنا الحقيقة وسط هذا الشك المطلق .

وتحقيق قول أرسطو حينما سأل ماذا أفادت الفلسفة من سقراط ؟ فأجاب أفادت الفلسفة من سقراط شيئين إقامة الحجج على أساس استقرائى ، والتعريف الذى شمل كل أفراد النوع(١) ولقد كان هذا فى الواقع نتيجة طبيعية لمذهب السفسطائية .

وكذلك كان أفلاطون أثراً من آثار السفسطائية حين اصطنع الجدل متحدياً به مذهبهم ، ليصل إلى اليقين ، فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى

(١) أرسطو : الميتافيزيقا م ٧٨ ، أب ٢٧ .

لى ، وهى بالنسبة إليك على ما تبدو لك ، وأنت إنسان وأنا إنسان ، والناس مختلفون ، والأشياء تختلف وتتغاير ، وبالتالى فالإحساسات متعددة بالضرورة متعارضة ، إذن فلا يوجد شيء هو واحد فى ذاته وبذاته ، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضبط لأن كل شيء فى تحول مستمر ، فلا يوجد شيء » .(١)

واستمر الشك عند السفسطائية يمثل جوهر مذهبهم فوضع جورجياس كتاباً فى اللا وجود ومن عنوانه يتضح بجلاء الشك المذهبى الكامل لديه وقد انتهى فى هذا الكتاب إلى القول بأنه لا يوجد شيء ، وإذا كان هناك شيء فالإنسان لا يمكن أن يعرفه ، وحتى لو فرض أنه تمكن من المعرفة فلا يمكن نقل هذه المعرفة إلى الغير .

وهذه القضايا الثلاث التى وضعها جورجياس فى كتابه اللاوجود إنما تهدم المعرفة من أساسها لأنها تنكر وجود حقيقة موضوعية ، إذ أقام جورجياس قضيته الأولى « لا يوجد شيء » على آراء زينون التى ترى فى كل كثرة وحركة أى فى كل وجود توجد تناقضات لا تصالح بينها .

وكانت القضية الثانية تقول لكى تعرف وجود الأشياء ، يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة المعلوم بالعلم أى أن يكون الفكر مطابقاً للوجود ، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره ، ولكن هذا باطل ، فكثيراً ما تخدعنا حواسنا ، وكثيراً ما تركب المخيلة صوراً لا حقيقة لها ، وبالتالى فإن الشيء كما هو فى حد ذاته لا يمكن معرفته (٢) .

ونجد القضية الثالثة تربط بين المعرفة والاحساس واللغة ، التى هى الوسيلة للتفاهم بين الناس وبها تنتقل المعرفة ، ولكن اللغة عندهم ليست مشابهة للأشياء المفروض علمها لديهم ، فما هو مدرك بالبصر ليس مدركا

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٧ .

(٢) ولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٩٧ . ترجمة الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد .

معنى المناقشة المخلصة التى ولدت العلم والمعرفة، وصار أفلاطون أول فيلسوف يبحث المعرفة لذاتها ، وقد أفاض فيها من جميع جهاتها ، إذ وجد نفسه بين رأيين متعارضين ، رأى برتاجوراس وأقراطيلوس وأمثالهما من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس ، ويزعمونها جزئية متغيرة مثله ، ورأى سقراط الذى يضع المعرفة الحقة فى العقل ، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية ، فخرج أفلاطون من هذا التعارض بوضع نظرية المثل التى وفقت بين المحسوس ، والمعقول ، والتغير والثبات ، وأصبحت المثل نقطة ثابتة فوق التغير تفسره ، وعليها يقع العلم (١) .

ولقد ظل الشك بعيداً عن الفكر ، طالما كان هناك ثقة بالحس والعقل وتحديد دور كل منهما فى تحصيل المعرفة ، ولكن عندما تصبح النفس قلقة مضطربة تفقد ثقتها بالحس والعقل ، ويعاودها الشك فيهما باعتبارها ملكة اكتشاف الحقيقة ، ويظهر اليأس من التوصل لليقين ، وقد كان هذا ما حدث للفكر الإنسانى على مر السنين .

فبعد حرب الإسكندر المقدونى وفتحه لبلاد الشرق ، والتعرف على علوم وثقافات ، وألوان من العادات والأخلاق تختلف عما تعلمه اليونان ، ومباينة لما تعوده ، أخذ الشك عند الفلاسفة يتحول من مجرد نزعة من نزعات الفكر ، أو مذهب من مذاهبهم إلى مدارس للشك ذات طابع خاص متميز ، امتد فيها الشك من المعرفة حتى شمل جوانب الحياة كلها ، وكانت المدرسة الأولى للشك عند اليونان هى المدرسة الفيرونية نسبة إلى فيرون أو بيرون (٢) الذى

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٧٥ - ٧٦ .

(٢) ولد بيرون فى أيلس وتتلمذ لأحد المغاربين ، وعرف أتباع ديمقريطس . ورافق الإسكندر إلى الهند ، ورأى فقراءها ، وأعجب بما كانوا عليه من عدم مبالاة بالحياة ، وثبات فى الآلام ، ولذلك تبنى الشك المنكر لكل معرفة حتى أصبح لديه أمراً لتحقيق السعادة الكاملة . أنظر يوسف كرم ، ص ٢٣٤ .

عرف بأنه صاحب مذهب اللا أدرية المنكر لكل علم ويقين . وقد بدأ فلسفته بقوله يجب على الحكيم أن يسأل نفسه ثلاثة أسئلة :

أولا : ما هى الأشياء وكيف تتكون ؟

ثانياً : كيف ترتبط بهذه الأشياء ؟

ثالثاً : ما يجب أن يكون عليه موقفنا إزاءها ؟

وقد أجاب على السؤال الأول بقوله : إننا لا نعرف شيئاً ، وإن كل ما نعرفه هو كيف تبدو الأشياء لنا ، أما بالنسبة لجوهرها الباطنى ، فنحن جهلاء به . وهـذا الموقف فى الواقع هو امتداد لمذهب السفسطائية فى قولها بأننا لا نعرف شيئاً .

وبالنسبة للسؤال الثانى عن العلاقة بيننا وبين الأشياء ، يذهب فيرون إلى القول بأن الشىء نفسه يبدو مختلفاً عند الناس المختلفين ، ولذا فستحيل أن نعرف أى رأى هو الصواب ، وكل يقين يمكن طرح يقين مضاد له ، ولذا فالرأى ممكن ولكن اليقين والمعرفة مستحيلان .

ثم ينتهى فيرون إلى الإجابة عن السؤال الثالث بقوله : يجب أن نتوقف عن الحكم لاستحالة التوصل إلى اليقين فى أى شىء .

وهنا أصبح كل شىء محل شك ، وأصبح كل قول منهم تسبقه عبارة «ربما» تعبيراً عن الشك فى القول ، لقد امتد الشك فى هـذه المدرسة من المعرفة ليشمل كل شىء حتى تحقق للحكيم عندهم عدم الاكتراث أو اللامبالاة L'indifference حين تنبذ كل الرغبات وتساوت لديه كل الأضداد ، فلا شىء أفضل من شىء وانتهت كل فاعلية من جانب الإنسان ، وعندئذ يعيش متحرراً من كل الرغبات ، ويصبح فى حالة الأتراكسيا أى الهـدوء التام فتتحقق له الفضيلة أو السعادة الكاملة .

بهـذا المذهب الشكى حققت المدرسة الفـيرونية هدفها فى القضاء على

المعرفة من أساسها . وإذا كانت هـــذه المدرسة قد هدمت المعرفة الحسية فهناك مدرسة أخرى وجهت سهامها إلى المعرفة العقلية وهدمت تصوراتها ، وهى المدرسة الأكاديمية الجديدة التى استمرت بعد أفلاطون بقيادة فلاسفة مؤسسين ، حتى تولى قيادتها أرفاسيلاوس الذى أخذ على عاتقه معارضة الرواقية فى نزعتها اليقينية التوكيدية .

فهاجم معيار الحقيقة لديهم وقولهم بأن القناعة البارزة هى معيارها ، وذهب إلى القول بأن هـــذه القناعة التى ترافق الحقيقة فى نظر الرواقية ، ترافق الخطأ بنفس الدرجة ، ولا يوجد معيار للحقيقة سواء فى الحس أو فى العقل لدرجة أنه قال : « لست متيقناً من شيء بل إننى لست متيقناً أننى لست متيقناً وذلك رداً على قول الرواقية إن الأشياء الحقيقية تنتج فينا شعوراً هائلا أو قناعة تامة بحقيقتها ، وقوة الصورة وحيويتها هما اللذان يميزان هذه الإدراكات الحسية الحقيقية(١) .

ولم يكتب أرفاسيلاس شيئاً فى هذا الصدد إنما اتبع منهج سقراط وأفلاطون فى الجدل ، واستعمل صيغاً شكية لزعزع الثقة باليقين ، حيث لا توجد وسيلة للتميز بين الحقيقة وغير الحقيقة لأنه ليس هناك علامة للحقيقة كما تقـــول الرواقية ، إنما هناك احتمالية ، ولذلك كان شكه جدلياً احتمالياً (٢) .

وكانت الشخصية الثانية فى هذه المدرسة أنا سيديمس الذى وضع المذهب الشكى وضعاً علمياً ودعمه بالحجج ، وسجل آراءه فى كتب وإن كانت لم تصلنا (٣) وقد أكد أنا سيديمس أن الشكاك لا يوجبون ولا يسلبون أصلا ، وأورد حججاً عشراً لتبرير تعليق الحكم فى المحسوسات ، وثلاث حجج ضد العلم ، وفى الواقع أننا نجد جميع هذه الحجج ترجع إلى حجة واحدة هى حجة النسبية ، لأن الحجج الأربع تتعلق بالشخص المدرك ، والحجة السابعة

---

(١) ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٠ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٦ .

(٣) المرجع السابق .

والعاشرة تتعلق بالموضوع المدرك أما الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة فتتعلق بالشخص المدرك والموضوع المدرك معا .

وكان نقد انا سديمس للعلم أهم وأخطر ما فى مذهبه حيث انتهى إلى القول بامتناع العلم وكانت الحجة الأولى تبطل معرفة الحقيقة والثانية تنقد العلية ، والثالثة تنفى إمكان التأدى من الظواهر إلى العلل ، لاختلاف التأويل والنتيجة هى امتناع العلم .

وكان أجربا AGREPPA معاصراً لأناسديمس تقريباً ، وصاغ هو الآخر حججاً خمسا مشهورة ضد إمكان قيام المعرفة ، وكانت الحجج الأولى ترمى إلى بيان أن اليقين غير موجود بالفعل ، والحجج الأخيرة ترمى إلى أن اليقين لا يمكن أن يوجد ، حيث أن إمكانية العلم والمعرفة لا تثبت إلا بالاعتماد على قدرة العقل نفسه ، فإننا نثبت بذلك الشىء بنفسه ، وهـذا تحصيل حاصل ، أى استحالة التوصل إلى اليقين حالياً ومستقبلا .

وعلى الرغم من هـذه النتيجة التى توصل إليها أصحاب الأكاديمية الجديدة ، فهم لم يتوقفوا كما توقفت المدرسة الفيرونية ، وذهبوا إلى القول بأن على الناس أن يسلكوا بالرغم من أن المعرفة واليقين مستحيلان فإن الاحتمال مرشد كاف للعمل(١) .

وجاء كارنيدس الذى يعد أعظم الشكاك الأكاديميين ، مع أنه لم يضف جديداً للأكاديمية . وكان شكه مدمراً للرواقية ، ولكل الفلسفات السابقة إذ قال إنه لا يمكن البرهنة إطلاقاً على شىء ، لأن النتيجة نفسها يجب البرهنة عليها ، وهـذه بدورها تقتضى برهاناً وهكذا إلى مالانهاية ، وأن أفكارنا عن الشىء لا تماثل حقيقة الشىء ذاته ، وإننا لا نعرف شيئا عن الشىء سوى فكرتنا عنه ، ولهـذا فلا نستطيع أن نقارن بين الأصل والصورة نظر لأننا لا نرى سوى الصورة .

---

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٠ .

والواقع أن الأساس المشترك لهذه المذاهب والمدارس الشكية فى الفلسفة اليونانية إنما هو الهجوم والنقد الإبستمولوجى لجميع الفلسفات الدجماطيقية التى أكدت أنها كشفت عن الحقيقة كما عبرت عن نفسها فلسفة أرسطو والرواقية والأبيقورية ، ولذا عادت المدارس الشكية للظهور لتؤكد استحالة الوصول إلى معرفة الحقيقة ، لأن العقل والحس اللذين اعتمد الفلاسفة عليهما فى معرفة اليقين ، كلاهما يخدعاننا لأننا لا ندرك من الأشياء فى الواقع إلا ما يبدو لنا ،أما طبيعة الشىء ذاته فلا سبيل إلى معرفة كنهه ، إذ أن ذلك مستحيل ، وبالتالى يكون التوصل إلى اليقين مستحيلا ،ولهذا يجب أن نتوقف عن إصدار أى حكم ، لأننا إذا حكمنا على شىء ما ، فإننا نستطيع فى نفس اللحظة أن نحكم على الشىء نفسه بضد ما حكم به عليه أولا ، فإن لكل حكم ما يعارضه بنفس الدرجة من القوة ، وهذا التناقض إنما يجعل من الواجب أن نتوقف عن إصدار أى حكم لإستحالة التوصل إلى اليقين .

ومع ذلك لم يتوقف الفكر اليونانى عند هذا النوع من الشك المطلق بل ظهرت جماعة تنحو نحو التجريبية فى الشك(١) . فأخذوا بمنهج الشك لدى أسلافهم وزادوا عليه موقفاً إيجابياً جديداً أوحت به صناعة الطب عندهم ، فقد كانوا أطباء عصرهم واستفادوا من التجربة فى أقوالهم وذهبوا إلى أن الحقيقة لا تثبت إلا بالتجربة ، دون التجاء إلى العقل أو الحكم على حقيقة الأشياء نفسها ، وبذلك أقاموا الفن بدل العلم ، وكان سكتوس أمبريكس أكبر ممثل لهذا الاتجاه وله كتب موسوعية فى هذا المذهب ، ذكر له الأستاذ يوسف كرم ثلاثة كتب : الأول « الحجج البيرونية »، والثانى : فى الرد على الفلاسفة، والثالث : فى الرد على العلماء ، ويرى الأستاذ يوسف كرم ، أن الجزء السلبى من هذه الكتب هو تكرار لأقوال الشكاك السابقين ، وهو بذلك حفظ لنا أفكارهم . وسجل مذاهبهم التى تنوعت ، وقد كانت ردوده مقسمة إلى أقسام

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٠ .

منها ما هو ضد المناطقة ومنها ما هو ضد الطبيعيين ومنها كذلك ما كان ضد الخلقيين(١) .

ويؤكد أميريكس أن دحض آراء أصحاب اليقين ، لا يعنى بالضرورة البرهنة على أنهم مخطئون فهذا البرهان نفسه هو حكم موجب وإنما يعنى أنهم غير محقين فيما يقولون ويمكن معارضة آرائهم بأقوال معادلة لها نفس القوة .

وكانت هذه المدرسة الشكية التجريبية أول من نقد القياس والاستقراء الأرسطى ، وانتهت إلى القول بأن الاستقراء ، تاماً كان أو ناقصاً، ممتنع والبرهان بنوعيه قياس واستقراء ممتنع (٢) . وهذا النقد فى الواقع يعد سابقة من منهج الشك اليونانى الذى مهد بعد ذلك لمهاجمة المنطق الأرسطى بعد أن ظل وقتاً طويلا بعيداً عن أى نقد .

والشاك فى هذه المدرسة ، مدركاً للظواهر حوله ، مكتشفاً للروابط بينها مكتسباً تجربة منها ، تؤدى عفوا إلى توقع بعضها عند حدوث بعض ، فيحصل بذلك على الفن التجريبى ، أى على جملة نتائج الملاحظات فى موضوع ما ، ويأخذ بهذه النتائج عقلا مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادىء كلية ، إنما يتوقع المستقبل بناء على العادة ، أى بالتجربة دون أن يكون لهذا التوقع أساس فى الحقيقة أو مبرر عقلى ، ولذا كانت التجربة لديهم هى الأساس فى الاتجاه نحو المعرفة .

هكذا تنوع الشك اليونانى من شك معرفى إلى شك خلقى وشك احتمالى جدلى وآخر تجريبى وإن اتفق الجمع على عدم الوصول إلى اليقين إلا أنهم لم يتوقفوا ، بل ظلت محاولاتهم فى الوصول إليه هدفاً لهم فإذا كان الشك بداية فاليقين نهاية وإن تاريخ الفكر الفلسفى ليؤكد هذا ، ويظهر الشك

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤١ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤١ .

فى الفلسفة الإسلامية كما ظهر من قبل فى الفلسفة اليونانية ، فطالما كان هناك عقل يفكر فهناك ذات تشك ، وإن اختلف الشك عند كل منهما لاختلاف الأصل الذى صدر عنه الشك لديهما ، فإذا كان الفيلسوف اليونانى قد صدر فى فكره عن عالم مادى محسوس ، فإن الفيلسوف المسلم انطلق فى فكره من عقيدة إيمانية يثق فيها ويصدق بها ، وقد كان لهذه العقيدة الإسلامية أثر واضح فى فكره ومنهج بحثه ، بل وفى فلسفته .

لذلك لم يشك المسلم فى بداية أمره ، فبين يديه كتاب ونص ، لا يجوز عليها أى شك ، وكان التصديق التام لكل ما جاء به النص أساس عقيدته وله بعد ذلك أن يستخرج من النص ما يمكن استخراجه من أحكام هى بالتالى أحكام يقينية .

ولقد سكت العقل عن ظنه وشكه فى بداية نظره ، ولكن لم يستمر الحال على هذا المنوال طويلا ، إذ ظهرت نزعة الشك مواكبة لنشاط العقل ، ومحاولاته التوصل لليقين وكانت المدرسة المعتزلية صاحبة المنهج العقلى أول مدرسة إسلامية تأخذ بالشك كمنهج لتفكيرها وتفرد له مكاناً فى بحثها ، فقال النظام أحد شيوخها « الشاك أقرب من الجاحد ، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك »(١) .

لقد ميز النظام فى هذه العبارة الموجزة بين نوعين من الشك ، الشك المذهبى الذى يفيد الجحود والإنكار كما هو عند اليونان ، والشك المنهجى كوسيلة وطريق إلى الحق اليقين .

وقد التزم النظام وكثير غيره من مفكرى الإسلام الشك المنهجى فى البحث الفلسفى ، وقد أكد ذلك بقوله « لم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد حتى يكون بينهما حال الشك »(٢) .

---

(١) الجاحظ : الحيوان جـ ٦ ص ٣٥ .

(٢) المرجع السابق جـ ٦ ص ٣٦ .

أى أن الباحث عن الحق لابد له من أن يشك ليتحقق و يمحص القول قبل أن يجزم بالحكم ، هذا ما أكده النظام عند قبوله للشك كمنهج للبحث ، وقد تأثر الجاحظ تلميذ النظام بمنهج أستاذه فى الشك ، وأوجب الأخذ به إذا كان الهدف الوصول إلى اليقين فقال « اعرف مواضع الشك ، وحالاتها الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين ، والحالات الموجبة له ، وتعلم الشك فى المشكوك تعلما »(١) .

لقد عرف الجاحظ أهمية الشك كمنهج للبحث وطريقاً موصلا للحق وقد أوصى به كمنهج لليقين وحدد مواضع الشك وحالاته حتى لا يكون الشك مطلقاً ، ويصبح مذهباً كما كان عند اليونان ، ويرى من الواجب للباحث الدارس أن يتعلم الشك حتى يتمكن من التثبت فى الحكم . وإذا لم يتم له ذلك فلا يجوز له القطع فى الأمر .

فالجاحظ يميز بين نوعين من الشك : شك منهجى هو شك العلماء الباحثين عن اليقين وشك مذهبى يحول دون التقدم نحو اليقين .

وهو يرى كذلك أن العوام من الناس أقل شكاً من الخواص ، حيث يصدقون أو يكذبون على الفور دون توقف أو تشكك ، ولا تمحيص أو تحقيق وفى هذا الصدد يقول : « العوام أقل شكوكاً من الخواص ، لأنهم لا يتوقفون فى التصديق والتكذيب ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد ، وقد ألغوا الحال الثالثة من حال الشك التى تشتمل على طبقات الشك ، وذلك على قدر سوء الظن ، أو حسن الظن بأسباب ذلك وعلى مقادير الأغلب »(٢) .

لقد أوضح الجاحظ الفرق بين منهج العوام من الناس ، ومنهج الخواص وبين أن الخواص يعرفون درجات الشك ، ومراتب اليقين ، وهم لا يصدقون

---

(١) الموضع السابق .

(٢) الجاحظ : الحيوان ج ١ ص ٣٧ .

لمجرد التصديق أو يكذبون ويتوقفون بدون دليل ، إنما يكون التوقف عند الشبهات ، والتثبت قبل إصدار الأحكام ، حتى إذا قيل نعم يكون بعد تبين ، وإذا قيل لا يكون بعد تحقق ، أما قبل التبين والتحقق فينبغى التوقف بين لا ونعم حتى يتم التثبت »(١) .

وهذا المنهج الذى يضعه الجاحظ هو منهج علمى واضح حيث الشك مرحلة من مراحل البحث ، وخطوة ضرورية للوصول إلى المعرفة اليقينية فالشك عنده ليس غاية فى ذاته بل هو وسيلة لمعرفة الحقيقة ، وهنا يختلف الجاحظ فى شكه عن فلاسفة اليونان الذين كان الشك عندهم مذهباً حال بينهم وبين بلوغ اليقين .

ونجد أيضاً أبا على الجبائى من المعتزلة يحدد نوعين من الشك ، شك حسن ، وشك قبيح ، والشك الحسن عنده يكون فى بداية النظر ، ولا يستمر طويلا وإلا تحول إلى شك قبيح غير موصل إلى يقين ، يقول الجبائى فى ذلك « إن الشك فى أول حال التكليف يحسن لأنه لا يمكن سواه ، فأما بعد ذلك الوقت ، فإنه يقبح لتمكنه من العلم الواقع عند النظر بدلا منه » فالشك عنده بداية وسبيل للمعرفة ويكون مرحلة فى أول الطريق فقط حتى يقف المكلف على الدليل فيقول « يجب الشك فيما لا دليل عليه ، لأنه يحسن فيه ، لأن المعرفة لا تكون واجبة والحال هذه »(٢) فغاية الشك التوصل إلى الدليل ليقف على اليقين .

لقد أدى النظر العقلى بالمعتزلة إلى التزام منهج الشك فى النظر والبحث ، وكان الشك عندهم خطوة من خطوات البحث عن اليقين . وبذلك صار منهجاً من مناهج المسلمين ، انتقل من علم الكلام إلى الفلسفة والتصوف ، فاتسع نطاقه وتنوعت أشكاله وكان شك أبى العلاء المعرى الفيلسوف الشاعر شكاً من نوع آخر ، فلم يتخذ من الشك منهجاً بل صار عنده مذهباً فقد بدأ

---

(١) الموضع السابق .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٢ ص ١٨٨ .

شاكاً فى العقل كأداة للمعرفة . وامتد هـذا الشك إلى التقليد والشرع وقد عبر عن ذلك فى قوله :

والعقل يعجب والشرائع كلها خبر يقلد لم يقسه قائس(١)

فالاختلاف بين الشرائع والأديان أصاب العقل بالتعجب والتشكك ، والناس يقلدون فى الدين دون قياس أو تحقق عقلى ولم يكن هناك دليل على يقين وهو يقول فى هذا : —

أما اليقين فلا يقين ، وإنما أقصى اجتهادى أن أظن وأحدسا(٢)

وبذلك صار اليقين عند أبى العلاء أمراً مستحيلا ، وكل ما يمكن هو الظن والتخمين ، حيث لا سبيل للقضاء على الفجوة الكبيرة بين الذات المدركة وموضوع المعرفة ، وقد تملك منه الشك وطغى حتى شك فى وجود الإله إذ هو لم يدركه فقال :

أما الإله فأمر لست مدركه فاحذر لجيلك فوق الأرض إسخاطاً(٣)

لقد اتسعت دائرة الشك عند أبى العلاء وعصفت بكل شىء فأنكر البعث والقيامة والثواب والعقاب ما دام هناك شك فى وجود الإله ، وانتهى الأمر به إلى التوقف التام وقال :

اصمت فإن الصمت يكفى أهله والنطق يظهر كامناً ويقرر
وإذا قلت المحال رفعت صوتى وإن قلت اليقين أطلت همسى(٤)

فشك أبى العلاء المعرى شك كلى مدمر سيطر على كل فلسفته مما جعل نيكلسون يقول عنه « إن معظم أقوال المعرى تتجه نحو الشك ، حتى أنه يضع

---

(١) المعرى : اللزوميات حـ ٢ ص ٣١ .
(٢) المرجع السابق حـ ٢ ص ٣٦ .
(٣) المرجع السابق حـ ٢ ص ١٠٥ .
(٤) المرجع السابق حـ ١ ص ٢٦٣ .

شكركه موضع الشك فى بعض الأحيان ، أما الفقرات التى تدل على إيمانه فليست إلا نوعاً من ذر الرماد فى أعين النقاد »(١) . فقد كان الشك المذهبى هو كل كيانه .

ولما كثر الشك بين المتكلمين والفلاسفة انتقل كذلك إلى المتصوفة ، وكان الهمزانى الصوفى قد أصابه الشك والتردد فى القول وكاد الشك يذهب بفكره وعقله ، لولا لطف الله وكرمه الذى أنقذه من الشك وبصره باليقين يقول فى هذا الصدد « وقد كنت على شفا حفرة من النار لولا أن الله أنقذنى منها بفضله وكرمه ، وكان السبب فى ذلك أنى كنت أطالع كتب الكلام طلباً للارتفاع عن حضيض التقليد إلى ذروة البصيرة ، فلم أظفر منها بمقصودى وتشوشت على قواعد المذاهب حتى ترديت فى ورطات لا يمكن حكايتها فى هذه اللمعة ولا فائدة فى سماعها أيضاً للأكثرين ، لأنه يولد ضرراً عظيما للافهام القاصرة ، والقلوب الضعيفة ، فتحيرت فى أمرى تحيراً تنغص معه العيش حتى دلنى دليل المتحيرين على الطريق ، وأمدنى كرمه بالمعونة والتوفيق »(٢) .

لقد بدأ الشك عند الهمزانى نتيجة لاطلاعة على كتب علم الكلام وقد رأى الاختلاف فى الرأى والتعارض فى المذاهب ، فتضاربت الأدلة وتعارضت ، فى أى المذاهب هى الحق وأين اليقين ، لولا أن الله تعالى أمده بالعون والبصيرة فزالت الحيرة ، فالهمزانى الصوفى يؤكد أن العلم اليقينى هو هبة ومنة من الله ، لافضل فى ذلك لحس أو عقل .

وكذلك كان الإمام الغزالى المتكلم والفيلسوف والصوفى أكبر معبر عن منهج الشك فى الفكر الإسلامى ، وقد تمثل فيه شك المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة . وظهر الشك لديه مبكراً وكان عنده منهجاً وبدأ شكه فى التقليد أولا والحس ثانياً والعقل ثالثاً . ولكن رغبته فى معرفة الحقيقة واليقين

---

(١) نيكلسون : دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١ مادة (أبو العلاء المعرى) ص ٣٨٣ .

(٢) عبد الله الهمزانى : زبدة الحقائق ص ٦ وقد عاش فيما بين ٤٩٢ — ٥٢٥ هـ .

جعلته لا يهدا ولا يلين فى طلب الحق المبين يقول الإمام الغزالى « لقد كان التعطش إلى درك الحقائق دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة ، من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى ، فلم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين اقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأغوص فى غمرته غوص الجسور ، لا غوص الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل» (١) .

فالحق واليقين كان هدف الغزالى من كل نظر أو بحث ، لذلك لم يترك كتاباً فى عصره إلا قرأه ، ولا مذهباً إلا حاول الاطلاع عليه فوقف على علم الكلام ودرس فلسفة اليونان ، ولكنه رفض التقليد والتلقين وبدأ البحث عن اليقين يقول فى هـذا الصدد : « انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا ، فتحرك باطنى إلى طلب حقيقة الفطرة الأصيلة ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتميز بين هذه التقليدات وأوائلها التلقينات »(٢) .

فالغزالى يرفض التلقين والتقليد ، ويشك فى كل معرفة تأتى عن طريقهما ويضع هذه المعارف تحت الاختبار والفحص ، ويلجأ إلى الحس فى تحقيق الحق ولكنه يتشكك فى معارف الحس ويقـول : « من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك فتحكم بنفى الحركة ، ثم تعرف بالتجربة والمشاهدة أنه يتحرك » فالحواس خادعة لا تصلنا بالحقيقة لأنها تكذب نفسها بنفسها ، فبطل الحس أن يكون مقياساً لليقين ثم يطلب الغزالى مقياساً آخر لليقين ، فيجد العقل قادراً على أن يصل إلى ما لم يصـل إليه الحس ، ولكنه يتساءل عن مقدار الثقة التى

(١) الغزالى : المنقذ ص ٨ .
(٢) الموضع السابق .

يمكن أن تكون للعقل فى قدرته على تحصيل المعرفة . يقول الغزالى إن العقل يستطيع أن يصل إلى معارف يقينية برؤية عقلية مباشرة وفى هذا يقول « إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور ، فلابد من طلب حقيقة العلم ، ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً ، لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ يجب أن يكون مقاراناً لليقين مقارنة تامة واضحة »(١) .

فالمعرفة اليقينية عند الغزالى تتم عن طريق رؤية العقل المباشرة للحقيقة فينكشف له الحق ويظهر اليقين ، وإن كان اليقين عند الإمام الغزالى قليل عزيز ، يقول فى هذا الصدد « يقل وجوده فتقل به المقدمات » .

ويصرح الغزالى بأن العقليات الصرفة فيها بعض اليقين ، لكنها لا تبلغ اليقين إلا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات بالعقليات المحضة « وهذه العقليات المحضة هى الحدس الذى يتم عن طريقه بلوغ اليقين ، وهذا الحدس هو نور يقذفه الله فى الصدر فيتجلى الحق واضحاً . »

وبذلك يظهر الفرق بين شك ويقين فلاسفة اليونان والمسلمين ، ففلاسفة اليونان لم يبلغوا اليقين . وظلوا فى شكهم مترددين لعدم وجود العقيدة والتصديق ، أما الفلاسفة المسلمون فقد تمكنوا من بلوغ اليقين بفضل منهج الدين « أفى الله شك فاطر السموات والأرض »(٢) .

---

(١) الغزالى : معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٢) سورة إبراهيم ، آية ١٠ .

الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبيرول
بين اليهود والمسيحيين

بقلم

د : زينب محمود الخضيرى

استاذة الفلسفة المساعدة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة

الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبيرول
بين اليهود والمسيحيين

(١) تمهيد :

لم يذكر أستاذنا الجليل يوسف كرم الفيلسوف اليهودى « سليمان بن جبيرول » فى كتابه الشهير « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » إلا فى لمحات سريعة لا تتعدى فى جملتها الخمسة سطور. لم يتبع أستاذنا يوسف كرم فى كتابه السالف الذكر الذى يعد بحق أفضل ما كتب عن تاريخ الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى باللغة العربية ، لم يتبع التقليد الذى اتبعه مؤرخو الفلسفة المسيحية الوسيطة أمثال جيلسون ودى دولف وبكافيه وفان ستينبرجن وأعنى به إفراد صفحات للفلاسفة المسلمين واليهود الذين لعبت مذاهبهم دوراً فى تكوين العقل المسيحى الأوربى فى العصور الوسطى. ولذا رأيت أن أشارك فى تكريم ذكرى أستاذنا يوسف كرم ببحثى هذا عن ذلك الفيلسوف اليهودى الذى لم يكتب عنه باللغة العربية بعد ، بل الذى ندرت الدراسات التى وضعت عنه فى الغرب.

لقد بدأت علاقتى بابن جبيرول منذ أكثر من عشر سنوات عندما حاولت جعل مذهبه موضوعاً لرسالتى للدكتوراه باعتباره فيلسوفاً ينتمى للحضارة الإسلامية ومعبراً عن روحها خير تعبير ولا يختلف فى هذا عن أسلافه من فلاسفة المشرق المسلمين ، ولكننى تراجعت عن عزمى هذا لأسباب عديدة بعضها أكاديمى والبعض الآخر غير كذلك. ثم أقبلت عليه مرة أخرى وأنا بصدد دراستى لابن سينا وللسيناوية اللاتينية(١).

إذ بدا لى أنه كان أول تلاميذ ابن سينا فى المغرب العربى ، ولكننى تراجعت مرة أخرى إذ كانت البراهين على ذلك غير كافيه فى رأيى.

(٢) حياته ومؤلفاته :

ولد ابن جبيرول أغلب الظن فيما بين عام ١٠٢١ وعام ١٠٢٥ فى «مالاجا» وتلقى تعليمه فى «سيراقوسا» . وتوفى فى أغلب الظن أيضاً فيما بين عام ١٠٥٨ ، ١٠٧٠ إذ تتضارب الروايات بصـــدد وفاته ، وثمة رواية تجعله يموت قتيلا بيدى مسلم . وكل ما نعرفه عن ابن جبيرول مصدره إما قصائده البديعة أو موسى بن عزرا(٢) . وابن جبيرول ، الذى نهتم به نحن المعاصرون ، كفيلسوف ذاع صيته فى حياته كشاعر يمزج فى ابتهالاته الدينية خياله الشعرى بأفكاره الفلسفية ، وهو يعد فى رأى مؤرخى الأدب العبرى واحداً من أهم شعراء العصور الوسطى . ودارس قصائد ابن جبيرول سرعان ما يتبين أنه احتذى حذو الشعراء العرب من حيث الأطر الخارجية والأسلوب وإن اختلف عنهم اختلافاً بيناً من حيث المضمون . فهو كيهودى عاش وسط المسلمين الذين كانت لهم السيادة انطوى على نفسه ليعيش مع ذكريات ماضى مجيد موغل فى القـــدم بحيث يبدو كالسراب ، وليقاسى من حزن وحسرة لا حدود لها ، وليبدع شعراً يعبر فيه عن كل ما سلف فجاء شعره ابتهالات وأناشيداً دينية تعكس المرارة والهزيمة والاستسلام . ولذا لم يكن غريباً أن يفضل العلامة مونك اليهودى شعره على شعر معاصريه من العرب ذلك الشعر الذى كان يعكس إحساسهم القوى بالفخر بأمجادهم وهو ما أطلق عليه مونك تجنياً اسم « الغرور القومى » (٣) .

كان ابن جبيرول أول أعلام الفكر اليهودى فى المغرب الإســـلامى إذا ظلت بابل وما يحيط بها من مدن فى الشرق لقرون طويلة مركزاً للحياة العقلية اليهودية حتى كان منتصف القرن العاشر فانتقل ذلك المركز من شرق الدولة الإسلامية العظيمة إلى غربها فى الأندلس . ولقـــد تحقق ذلك على أثر اعتلاء الخليفة عبد الرحمن الثالث عرش الخلافة الأموية فى الأندلس . كان الرجل متسع الأفق محباً للفكر ومشجعاً له ولذا شجع ضمن ما شجع التعليم اليهودى فسرعان ما أتى هذا الاحتضان بثماره

بظهور سلسلة من الكلاميين والفلاسفة اليهود فى الأندلس تصـــدرهم سليمان بن جبيرول . ويسعى الباحثون اليهود لإثبات أن ابن جبيرول كان أول الفلاسفة على الإطلاق فى الأندلس سواء أكانوا مسلمين أم يهود إذ ولد ابن باجة أول فلاسفة المسلمين فى الأندلس بعد ابن جبيرول بنصف قرن تقريباً (٤) . وإذا كان هذا الزعم يبدو لأول وهلة مقولة يقينية فإنه فى حقيقة الأمر فى رأيى مجرد ادعاء من ادعاءات اليهود العديدة التى يحاولون بها تزييف التاريخ لصالحهم . صحيح أن ابن جبيرول سبق ابن باجة أول كبار فلاسفة المغرب العربى ، ولكن ثمة عشرات من الفلاسفة المسلمين الذين لم يلقوا بعد حظهم فى الدراسة المتأنية سبقوا ابن باجة ومنهم على سبيل المثال ابن مسرة .

وأشهر ابتهالات ابن جبيرول هو « التاج الملكى » وترجمته العبرية « Keter Melkut » الذى يتحدث فيه عن وحدانية الله وعن بدائع الخلق (٥) . يقول فيه : « أنت الله الذى تساند مخلوقاتك بألوهيتك وتساند الموجودات بوحدتك . أنت الله ويجب عدم التمييز بين قدسيتك ووحدتك وأبديتك ووجـــودك لأن كل هـــذه الصفات لغز واحد وبالرغم من اختلاف أسمائها فإن لهـــا جميعاً نفس المعنى » . وما ذكرت هذه الفقرة إلا لإبراز الطابع الفلسفى الفريد الذى تميزت به ابتهالات فيلسوفنا . وبالرغم من عمق إحساس ابن جبيرول الدينى الذى انعكس فى كتاباته التى ما زالت تعد حتى اليوم فى أسبانيا جزءاً من تراث اليهود اللاهوتى فإن صاحبنا لم يلتزم فى كثير من نظرياته الميتافيزيقية بحرفية العقيدة كما سيتضح عند عرضنا لهذه النظريات ، ولعل هذا التجاوز من جانبه هو سبب الهجوم الذى شنه عليه البعض بل وسبب التجاهل التام الذى لقيه من البعض الآخر (٦).

ولابن جبيرول كذلك مجموعة من الحكم أطلق عليها اسم « مختار الجواهر » وأجرومية عبرية وضعها فى صورة قصيدة بقى بعضها . ولا نستطيع القطع بما إذا كان ابن جبيرول قد وضع تفاسيراً للكتاب المقـــدس وإن كان بعض

معاصريه قد نقلوا عنه تفسيرات لبعض النصوص الدينية تؤكد أخذه بمنهج التأويل (٧).

أما مؤلفاته الفلسفية وهي التي تعنينا فيأتي على رأسها بالطبع « ينبوع الحياة » الذي لم يحظ بالشهرة اللائقة له بين اليهود إذ أعرضوا عنه لطابعه الفلسفي المخالف في كثير من جوانبه للعقيدة اليهودية وإن سيطر تأثيره على عقول الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين بدءاً من القرن الثالث عشر .

ولابن جبيرول أيضاً « إصلاح الأخلاق » الذي وضعه بالعربية وترجمه يهوذا بن طيبون إلى العبرية وأعطاه عنوان : "Tikkun Middot ha Nefesh" ولقد صاغ ابن جبيرول قضايا هذا الكتاب صياغة مبسطة جعلت عامة اليهود يقبلون عليه وهـذا يفسر طبع ترجمته العبرية عدة مرات ، أما أصله العربي فقد طبع وملحق به ترجمة إنجليزية قام بها ستيفن وايز عـام ١٩٠١
S. Wise Improvement of the moral qualities ; New York, 1901
والفكرة المحورية لهذا العمل فكرة غريبة على العصور الوسطى ألا وهي إرجاع الفضائل والرذائل إلى الناحية الفسيولوجية(٨) وينسب له مونك كذلك « كتاب النفس » الذي ترجمه دومنيك جانديسالفي كما ترجم كتاب النفس لابن سينا ، والذي يتبنى القضايا الأساسية لينبوع الحياة وعلى رأسها أن ثمة مادة كونية تشارك فيها الأشياء الجسمانية والروحية معاً (٩) ، أما برونر الذي حقق ونشر الكتاب الثالث من « ينبوع الحياة » فينسب لفيلسوفنا اليهودي عملين جاء ذكرهما في « ينبوع الحياة » هما « كتاب في الوجود » و "Origo largitatis et causa, Volendi esse" (١٠)

نعود لينبوع الحياة الذي سنعتمد عليه اعتماداً كلياً لعرض مذهب ابن جبيرول ، فنقول إن صاحبه وضعه باللغة العربية وهذا الأصل العربي مفقود للأسف الشديد . والغريب أن هـذا العمل لم يترجم إلى العـبرية عقب وضع صاحبه له بالرغم من أن اليهود كانوا يحرصون على نقل نتاج

ذويهم فى مجالات الأدب والعلم والفلسفة واللغة إلى لغتهم العبرية ، وبالرغم من أن سائر أعمال ابن جبيرول نقلت إلى العبرية . هل شرع صمويل بن طيبون الذى ترجم سائر أعمال صاحبنا فى ترجمته فأقنعه موسى بن ميمون بالعدول عن ذلك بحجة أن ما يستحق الترجمة من الأعمال الفلسفية هو أعمال أرسطو وشراحه وحسب(١١) . وربما أعرض كل اليهود المهتمين بالفكر اليهودى عن هذا العمل الشهير لتبينهم أنه يخالف العقيدة فى كثير من قضاياه وأنه ليس معنياً بالتوفيق بين العقيدة والفلسفة . أياً كان سبب إعراض اليهود عن هذا العمل فهو لم يترجم إلا على يدى شيم طوب فالاكيرا فى القرن الثالث عشر ، وليته ترجمه كله إنما هو قد قنع بترجمة أهم أجزائه فحسب وأعطاه عنواناً عبرياً هو : « Mekor Hayim » (١٢) .

إلا أن « ينبوع الحياة » الذى لم يلق العناية الكافية من اليهود وجدها بشكل طاغ عند المدرسين المسيحيين فى القرن الثالث عشر الذين تبنى عدد كبير منهم نظريته الخطيرة عن المادة الكلية والتى سأعرض لها بالتفصيل بعد قليل ، وهى تلك النظرية التى ستصبح محوراً للصراع بين المدرستين المسيطرتين على هذا القرن : مدرسة الدومنيكان وعلى رأسها القديس توماس الأكوينى الذى عارض هذه النظرية غير الأرسطية ومدرسة الفرنسيسكان وعلى رأسها دنس سكوت ومن المعروف أن هذه المدرسة تبنت هذه النظرية وجعلتها أساساً لمذهبها(١٣) .

ولقد ترجم « ينبوع الحياة » فى النصف الأول من القرن الثانى عشر إلى اللاتينية على يدى دومنيك جانديسالفى الذى ساعده ابن داوود عالم الطبيعية اليهودى الذى تنصر واستبدل باسمه اسم يوحنا الأسبانى « Johannes Hispanus » أو « Hispalensis » وإن كان يسمى أحياناً بيوحنا دى لونا « Jean de Luna » وذلك بمساندة أسقف طليطلة الشهير ريموند . وتحول اسم ابن جبيرول على أيدى اللاتنيين إلى « Avencebrol » فى بعض الأحيان وإلى « Avicembron »

فى أحيان أخرى ، وإلى « Aviceebron » فى أحيان ثالثة ، وتحول عنوان « ينبوع الحياة » إلى « Fons Vitae » . ولقـــد ظنه بعض فلاسفة ومتكلمى العصور فى القرن الثالث عشر مسلما بينما ظنه البعض الآخر مسيحياً . ومرجع هذا اللبس هو أن « ينبوع الحياة » كما سبق أن أشرت لا يعتمد على التراث اليهودى ولا يلتزم بحرفية العقيدة اليهودية ، ومرجعه من جهة أخرى لتبنيه لكثير من مفاهيم المذهب الأفلاطونى بل لتشابه بعض نظرياته مع نظريات سلفه المسيحى جون سكوت أريجين(١٤).

هذا عن التأريخ لمصير « ينبوع الحياة » عند كل من اليهود والمسيحيين والغرب الحديث ، أما عن مضمونه فنقول إن ابن جبيرول صاغ مؤلفه هذا فى شكل حوار بين أستاذ وتلميذه وهو ما يتضح فى الترجمة التى قام بها برولر للباب الثالث عن الترجمة اللاتينية الكاملة ، أما فى الترجمة العبرية التى قدمها لنا مونك ملحقاً بها ترجمة فرنسية فلا نشعر بوجود التلميذ من خلال حديث الأستاذ فى بعض المواضع . وأسلوب هذا الحوار هو أسلوب الاستدلال وإن كان ابن جبيرول يعالج فى بعض الأحيان قضاياه بحـرية الشاعر فلا يلتزم بدقة اســتخدام المصطلحات ولا بسلاسة ترتيب الحجج والبراهين . وينقسم ينبوع الحياة إلى خمسة كتب كما كان يفعل العرب أو أبواب كما نفضل تسميتها منعاً للبس . أما الباب الأول فيمهد بشكل عام لموضوع الكتاب قائلا إن ما يجب أن يبحث عنه الإنسان فى الحياة هو العلم إذ أن الجانب العاقل هو أنبل جوانب الإنسان ، ويجتهد فى تعـــريف المادة والصورة وفى تحديد أنواع كل منها . أما الباب الثانى فيبحث فى المادة التى اكتسبت صورة الجسمانية . وبذلك يكون ابن جبيرول قد عرض فى هذين البابين للخطوط العريضة للكوزمولوجيا التى سيعالجها بالتفصيل فى الأبواب الثلاثة التالية . والكتاب الثالث هو أهم أبواب « ينبوع الحياة » حتى أن البعض يذهب إلى حد القول إنه يمكن الاستغناء به عن سائر الأبواب ، وهو أطول الأبواب كذلك وفيه يعرض ابن جبيرول للجواهر البسيطة الوسيطة بين الفاعل الأول أى الله وبين عالم الجسمانية . ويبرهن الباب الرابع

على أن هـــذه الجواهر البسيطة تتكون من مادة وصـــورة ، ويدور الباب الخامس حول مفهومى المادة والصورة الكليتين فضلا عن مفهوم الإرادة أولى الأقانيم الإلهية التى تحلق فوق كل ما هو موجود وهوما سنعرض له بالتفصيل فى حينه(١٥) .

(٣) مذهبه :

تنقسم الفلسفة فى رأى ابن جبيرول إلى ثلاثة أقسام: المنطق وعلم النفس والميتافيزيقا التى تنقسم بدورها إلى ثلاثة «علوم» كما يقـــول هو : علم المادة والصورة وعلم الإرادة وأخيراً علم الجوهر الأول أى الله الذى يصعب الإلمام به إلماماً كاملا . والترتيب المذكور للتو لأقسام الميتافيزيقا هو الذى ينبغى الإلتزام به عند الدراسة وإن كان الأمر عكس ذلك فى الواقع ، فالماهية الأولى تسبق بالضرورة الإرادة التى تسبق بدورها المادة والصورة . ولقـــد عالج ابن جبيرول علم المادة والصورة فى ينبوع الحياة ، أما علم الإرادة فقـــد خصص له مؤلفه «Origo lagitatis et causa volendi esse»
ولم يعثر بعد على المؤلف الذى ضمنه معالجته لموضوع الماهية الأولى(١٦) .
والتزاماً بالترتيب الذى ارتآه ابن جبيرول أرى البدء بعرض مفهومى المادة والصورة عنده .

(أ) مفهوما المادة والصورة :

إن مفهومى المادة والصورة مفهومان جوهريان فى فلسفة ابن جبيرول ويكفى للدلالة على ذلك أن نشير إلى أن العنوان الكامل «لينبوع الحياة» هو «كتاب ينبوع الحياة فى القسم الأول من الحكمة أى فى علم المادة» .

ولقد تأثر ابن جبيرول فيهما بالمشائية وخاصة بابن سينا . فمن المعروف أن ابن سينا فرق فى إلاهياته بين نمطين من المـــادة الأولى ، واحدة خالية من كل صورة جوهرية أو عرضية ومن كل الصفات إذ أنها مجرد استعداد جسمانى يتقبل عمليات الكون والفساد ، وأخرى مجردة من كل تعين حتى

من التعين الجسمانى ومنها تتكون الأجسام السماوية الخالدة التى لا تتكون ولا تفسد . ولقد أخذ ابن جبيرول بهذه التفرقة التى لم يعمقها ابن سينا وأضاف إليها من عنده وجعلها أساساً لمذهبه(١٧) .

ولا يعنى فى رأيى أخذ ابن جبيرول بهذه التفرقة المشار إليها بين نوعين من المادة والتى سبقه إليها ابن سينا أنه غرسها فى مذهبه غرساً بحيث يمكن الإشارة إليها والقول ها هو عنصر سيناوى ، إنما هو قد أخذ هذه التفرقة وتمثلها وصاغها فى مذهبه صياغة جديدة بحيث أصبحت جزءاً لا يتجزأ من ميتافيزيقاه وغريبة عن المذهب السيناوى .

أما الإضافة التى أضافها لمفهوم المادة الأولى السيناوى فهى ذهابه إلى أن ثمة مادة ثالثة أولية تشترك فيها المادتان السابق ذكرهما أطلق عليها اسم « المادة الكونية المطلقة » . ولإيضاح ذلك نقول إن المحسوسات فى رأى ابن جبيرول كما هى عند سائر المشائين ، سواء أكانت طبيعية أم صناعية تتكون من مادة وصورة . والعناصر الأربعة كذلك وهى أبسط ما هو موجود فى عالم ما تحت فلك القمر تتكون أيضاً من مادة وصورة ، وتندرج هذه العناصر فى صورة مشتركة هى صورة العنصر بشكل عام ، وهذه الصورة تحتاج لحامل يلعب دور المادة جعله ابن جبيرول « جوهراً » Substance يتميز بخاصية الكم . ولم يقف ابن جبيرول فى تحليله عند هذا الحد بل ذهب أبعد مما ذهب ابن سينا كما سبق أن قلت مؤكداً إن هذا الجوهر بدوره يحتاج لحامل يكون له بمثابة المادة وما هذا الحامل أو المادة الأكثر أولية إلا المادة الكلية أو « المادة الكونية المطلقة » . فإذا ما انتقلنا إلى عالم الأفلاك السماوية وجدناه يتمتع بخاصية الكم أو الجسمانية أى أنه يحتاج بدوره لحامل الصورة الكم هذه وما هذا الحامل إلا المادة الكونية .

يقول فى الكتاب الرابع من ينبوع الحياة : « إن المادة الأولى التى تحمل كل شىء واحدة إذن لأنها تجمع فى ذاتها مواد الأشياء المحسوسة ومواد الأشياء المعقولة بحيث تصبح هذه وتلك مادة واحدة(١٨) .

أما فيما يتعلق بالصورة فقد تجاوز أيضاً نظرية ابن سينا فى الصورة تلك النظرية التى كانت ترى أن هناك صوراً للمحسوسات سواء أكانت طبيعية أم صناعية ، وتعلوها صور العناصر الأربعة الأولى وكل هذه الصور تندرج فى صورة ما يقبل الكون والفساد التى تعلوها صورة الأجسام السماوية التى لا تقبل الكون والفساد . ولقد جعل ابن جبيرول هذه الصور تندرج بدورها فى صورة أعم وأشمل هى صورة الجسمانية الكونية الكلية التى تحوى ضمن ما تحوى مفهوم الجسمانية طالما هى تحوى صورة ما يتميز بالجسمانية . وإذا كان فيلسوفنا توقف عند هذا الحد لقلنا إنه ردد مقولات ومفاهيم ابن سينا إلا أنه خطى خطوة أبعد فى تحليله لمفهوم الصورة الكونية الكلية قائلا إن المادة الكلية التى سبق لنا الحديث عنها تحتاج للإتحاد بصورتنا هذه لتتعين ولتصبح جسماً مادياً بعينه أو لتصبح موجوداً سماوياً . وهذه النتيجة الأخيرة هى أجرأ وأخطر ما قيل فى العصور الوسطى على الإطلاق إذ بمقتضاها تتكون الجواهر الروحية ومنها الملائكة والنفوس البشرية من مادة وصورة(١٩) .

كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الهيولى هى المادة التى تشترك فيها الأشياء التى تتحدد صورها بمقولة الكم وتلك التى لا تندرج صورتها فى تلك المقولة ولكنه لم يحاول تحديد هويتها . أما ابن جبيرول فقد عرفها بأنها كل المقولات باستثناء مقولة الكم . استخلص ابن جبيرول منطقياً أخطر نتائج نظرية أستاذه ابن سينا وفى نفس الوقت أبعدته هذه النتائج عن ميتافيزيقا أرسطو التى كانت تؤكد لامادية العقول . كان أرسطو قد جعل الأجسام السماوية لا تستحيل بعضها إلى البعض الآخر ولا أن تخضع لحركة الكون والفساد وليس فى استطاعتها إلا نوع من الحركة هى الحركة المكانية أما عقول الأفلاك فقد سلب منها أرسطو كل أنواع الحركة تنزيهاً لها ، أى أنه سلبها الحركة المكانية وحركة الاستدالة وحركة الكون والفساد ليجعلها صوراً خالصة خالية من كل قوة تدفع للحركة أى من كل مادة . وبما أن المادة عند المعلم الأول كانت هى مبدأ التفرد فقد اضطر إلى جعل كل

عقل من العقول الخالصة من كل مادة نوعاً قائماً بذاته أى له ماهية ينفرد بها ولا يشاركه أفراد آخرون فيها . ولعله اتضح من العرض السابق أن الاستاغيرى كان يعانى فى ميتافيزيقاه من عدة مشاكل متشابكة ، تخلص منها ابن جبيرول بضربة واحدة عندما ذهب إلى أن المادة الكلية هى الحامل « Sudstratum » لكل الموجودات حتى سواء أكانت مادية أم غير مادية(٢٠) يقول ابن جبيرول معبراً عن مفهومه للمادة الأولى الكونية مستخدماً مصطلحات ومفاهيم أفلوطينية : « إن الأدنى يفيض عن الأعلى وبالتالى فإن الأفلاك المحسوسة تفيض عن الأفلاك المعقولة ولذا فلابد أن الأفلاك المعقولة تتكون من المادة والصورة كما أن الأفلاك المحسوسة تتكون من مادة وصورة ..... وما يثبت ذلك أيضاً هو أن الجواهر المعقولة تتفق فيما بينها فى علاقة ما وتختلف فى علاقة أخرى وبالتالى فلابد أنها تتفق فى المادة وتختلف فى الصورة »(٢١) .

وبالرغم من تخلص ابن جبيرول من مشاكل الميتافيزيقا المشائية بذهابه إلى القول بمادة كلية تشارك فيها كل الموجودات على اختلاف أنواعها إلا أنه لم ينجح فى تعريف هذه المادة الكلية تعريفاً دقيقاً . يقول معترفاً بذلك « إن تعريف المادة الكلية والصورة الكلية ليس شيئاً ممكناً لأنه لا يوجد فوقهما جنس يصلح لأن يكون أساساً لتعريفهما »(٢٢) .

وفى رأيى أن مشكلة ابن جبيرول تكمن فى أنه كان لديه «حدساً» بحل المشاكل الميتافيزيقية المشائية إلا أن عدم مبالاته بتحديد المصطلحات بدقة كانت تفسد هذا «الحدس» . فمثلا حاول التفرقة بين المادة أو الهيولى والجوهر فجعل الهيولى هى الاستعداد المطلق لتقبل الصورة ذلك الاستعداد الذى لم يتلق أية صورة بعد ، وجعل الجوهر هو ذلك الاستعداد إذا ما انطبعت فيه صورة ما ، ولكنه وسط محاولته هذه يقول كاشفاً عن عدم مبالاة بتحديد المصطلحات وهى لا مبالاة ترجع فى رأيى لطبيعته الشعرية الأدبية التى تتغلب أحياناً على طبيعته الفلسفية ، يقول إنه سيطلق على المادة التى تحمل صورة الكون أحياناً اسم الجوهر وأحياناً اسم المادة وفى أحيان ثالثة اسم

الهيولى . وغنى عن القول أن هـــذه اللامبالاة من شأنها أن تحدث اللبس والخلط عند قارىء ينبوع الحياة (٢٣).

وكل من المادة والصـــورة عند ابن جبيرول موجودتان بالقوة منذ القدم فى العقل الإلهى . وقد يبدو لأول وهلة أن صاحبنا ملتزم بشدة بحرفية المذهب الأرسطى إذ أن المادة والصورة قديمتان ولكن الأمر غير كذلك لأنهما بالرغم من اتصافهما بالقدم مخلوقتان وحادثان . وتفسيراً لذلك نقول إن الصـــورة تتحد بالمادة فى العلم الإلهى فيتحول وجودهما إلى وجود جوهرى وهذا التحول هو الخلق. فالخلق من عمل العلم الإلهى . ويصر ابن جبيرول على تأكيد مفهوم الخلق من عدم ولكنه فى محاولاته العديدة لإثبات ذلك المفهوم فلسفياً لا ينجح إلا فى إثبات أن الخلق هو انطباع الصورة الكلية فى المـــادة الكلية ذلك الانطباع الذى يفيض عن الإرادة . أما كل ما يلى ذلك الانطباع سواء فى العالم العقلى أو العالم المادى فهو لا يوجد إلا بواسطة فيوضات متتالية(٢٤) . يقول ابن جبيرول « إن الخلق يمكن مقارنته ... بالكلمة التى ينطقها الإنسان فالإنسان عندما ينطق جملة فإن شكلها ومعناها ينطبعان فى الأذن وفى عقل السامع ووفقاً لهـــذا التشبيه نقـــول إن الخالق الأعظم نطق جملة انطبع معناها من ماهية المادة فاحتفظت بها أى أن الصورة المخلوقة اتسمت وانطبعت فى المادة » .(٢٥)

وإذا ما انتهينا من عرض مفهومى المادة والصورة عند ابن جبيرول لزم علينا عرض مفهوم الإرادة لأنها القسم الثانى من ميتافيزيقاه .

(ب) الإرادة :

كما سبق أن قلت تتوسط الإرادة فى ميتافيزيقا ابن جبيرول الجوهر الأول أى الله من جهة ، والمادة والصورة من جهة أخرى والإرادة عنده هى تلك القدرة الإلهية التى تتخلل كل الكون وهى التى يطلق عليها اسم « الكلمة الخلاقة » أو « العقل الإلهى » . والإرادة هى مصدر كل حركة وهى تخلق وتحيى ،

ولا نعنى بالحركة هنا الحركة المكانية أو حركة الإستحالة أو حركة الكون والفساد أى تلك الحركات التى تسود عالم ما تحت فلك القمر إنما نعنى بها حركة تنبعث فى العالم العقلى فتمنحه المعرفة والحياة ، وهى تتخلل كل العالم السفلى كذلك وإن كان تجليها فيه أقل بكثير من حقيقتها .

يقـول « إن ما تقبله المادة من نور الإرادة قليل بالنسبة لما هو فى الإرادة (٢٦) » ويقول « إن الإرادة قدرة إلهية خلاقة ومحركة لكل شىء ولا يمكن لأى شىء أن يستقل عنها(٢٧) » ولعله يتضح من النصوص السابقة أن ابن جبيرول أراد بمفهوم الإرادة هـذا أن يجعل ثمة واسطة بين الله أو الجوهر الأول من جهة وبين سائر الوجود من جهة أخرى حتى يحقق تنزيه الله عن كل ما عداه متبعاً فى هـذا تقليداً سار عليه علماء الكلام اليهود من قبله .

وقارىء نصوص ابن جبيرول التى تعالج موضـوع الإرادة يشعر بمعاناته الشديدة لتحديد هذا المفهوم ، تلك المعاناة التى كثيراً ما تملص منها بتخليه عن المعالجة الميتافيزيقية التأملية وبلجوئه إلى المعالجة الشعرية ممـا يوحى بأنه اضطر إلى الأخذ بمفهوم الإرادة اضطراراً للدواعى الالتزام بالعقيدة . ومما يؤكد رأينا هذا أن ابن جبيرول يعلن أن نظرية الإرادة تحتاج لمزيد من الدراسة وأنه ليس بمقدورنا الوقوف عليها إلا بنوع من الجذب الصوفى الذى ينقلنا إلى عالم الألوهية (٢٨).

وبالرغم من كل الضربات القاسية التى تلقاها أخيراً منهج التأثير والتأثر من قبل المناهج الحديثة فلا يسعنا إلا الاعتراف بنوع من التأثر الشديد من قبل ابن جبيرول بالمفاهيم والمصطلحات الأفلاطونية المحـدثة وخاصة تلك التى تحتويها أثولوجيا أرسطو ولعل هذا التأثر هو الذى جعله يبـدو فى أعين المدرسين المسيحيين فيلسوفاً مسيحياً تارة ومسلما تارة أخرى. ألا يكاد النص التالى يطابق ما جاء فى أثولوجيا أرسطو بل وما جاء فى تاسوعات أفلوطين : « إن الإرادة يجب أن تخرج ما هو موجود فى ماهيتها لتغطية

المادة تماماً كما أن الجواهر العاقلة تخرج ما فى ماهيتها لتغطية الأجسام مع الفارق أن الإرادة تعمل خارج الزمان والمكان بلا حركة ولا آلة » (٢٩).

هل سلب ابن جبيرول الموجودات كل فاعلية ليعطيها كاملة للإرادة وحدها ؟ هل يتحقق الوجود بواسطة الفيض والإرادة الإلهية فحسب ؟ الإجابة هنا بلا . لقد جعل ابن جبيرول للموجودات ثمة فاعلية ، وبالرغم من ضآلتها بالقياس لما تتمتع به الإرادة إلا أنها موجودة . وتمثلت هذه الفاعلية عنده فى ميل طبيعى فى كل الموجودات للحركة لتقبل فيض الإرادة ، ذلك الميل الذى يذكرنا بالعشق الذى يحرك الموجودات عند أرسطو . ولا ينقص من قيمة هذه الفاعلية فى رأيى أن الله هو الذى بثها فى الموجودات. يقول « إن العلة التى تجعل المادة تتحرك لتتقبل الصورة هى تلك الرغبة التى لدى المادة لتبلغ الخير ولتحقق اللذه بتقبلها للصــورة ، ويمكن قول نفس الشيء فيما يتعلق بحركة كل الجواهر ، وما أعنيه أن حركة كل الجواهر تتم من أجل الوحدة . وتفسير ذلك أن كل موجود يريد أن يتحرك ليبلغ شيئاً من كمال الموجود الأول وإن اختلفت حركات الموجودات باختلاف درجة قربها أو بعدها إذ أنه كلما اقترب الجوهر من الموجود الأول كلما سهل عليه بلوغ الكمال ، وكلما بعد كلما بلغ الكمال بواسطة حركة بطيئة أو بواسطة عدة حركات وفى عدة أزمنة . أما إذا اتسعت المسافة فإن الحركة تتوقف (٣٠). ويقول : « إن ما يتحرك إنما هو يتحرك ليتقبل الصورة ، وما الصورة إلا انطباع الوحدة ، وما الوحدة إلا الخير وبالتالى فإن حركة الشيء إنما هى من أجل الخير أى سعياً للوحدة »(٣١) . هذا الميل أو العشق من جانب الموجودات ما هو إذن إلا سعى للصورة أى للوحدة .

أما الجوهر الأول أو الله الذى يكون الركن الثالث فى ميتافيزيقا ابن جبيرول فلا يسعنى الحديث عنه للأسف الشديد إذ تعوزنى النصوص . فالنصوص الوحيدة المتوفرة لدى وهى نصوص « ينبوع الحياة » سواء فى ترجمتها الفرنسية التى قدمها لنا مونك منذ أكثر من قرن أو فى ترجمـــة

الباب الثالث إلى الفرنسية التى قدمها لنا برونر عام ١٩٥٠ لا تعالج موضوع الله معالجة مستقلة إنما هى تفعل ذلك من خلال معالجتها للإرادة مثلا وهو ما أشرت إليه .

(٤) خاتمة :

لم يكن ابن جبيرول متكلما يهودياً خالصاً ولا كان فيلسوفاً مشائياً خالصاً ولا كان أفلاطونياً محدثاً خالصاً إنما كان كل هذا معاً . لقد تكون ابن جبيرول اليهودى فى أحضان الثقافة العربية فى القرن الحادى عشر الميلادى ولذا فمذهبه يحوى عناصر مشائية أفلاطونية محدثة عربية ويونانيــة وأخرى يهودية امتزجت سوياً لتصبح نسيجاً فريداً . وصحيح أن قارىء « ينبوع الحياة » يتعرف على قضايا كل من أنبادوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وابن مسرة بل وابن سينا فى ثنايا ما يقرأ ولكنه أبداً لا يستطيع أن ينكر أن بين يديه فيلسوفاً استطاع أن يصيغ بنية جديدة انفردت بمزايا عديدة . وكل ما أرجوه أن أحصل على الأصل العربى الكامل لينبوع الحياة حتى أتمكن من الوقوف على علاقة هــذا الفيلسوف بمن سبقه وبمن لحقه من أمثال ابن عربى الذى أكد آسين بالاسيوس تأثره بابن جبيرول .

ولابن جبيرول نظرية طريفة فى الإنسان إلا أنه ضمنها فى مؤلفاته الأخلاقية التى لم أطلع عليها ، ولذا رأيت الامتناع عن محاولة عرضها بالرغم من إمكانية ذلك إذا ما اعتمدت على كتابات الباحثين الذين أتيحت لهم فرصة الإطلاع على هــذه المؤلفات ، تراجعت إيماناً منى بأهمية النصوص تلك الأهمية التى تتمسك بها كل مدرسة الشيخ الإمام مصطفى عبد الرازق مؤسس دراسات الفلسفة الإسلامية فى العالم الإسلامى والأستاذ الذى نحاول فى جامعاتنــا العربية اقتفاء أثره .

الهوامش :

(١) زينب محمود الخضيرى : ابن سينا وتلاميذه اللاتين ـ مكتبة الخانجى ـ القاهرة ، ١٩٨٥ م

2» Munk (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe ; Paris 1859 ; p. 155 à 158 ; Husik (I) : A history of Mcdiaeval Jewish philesophy ; New York 1976 ; p. 60 ; Ibn Gabirol (Avicembron) : La source de vie livreIII ; Traduction introduction et notes par F. Branner ; Paris, 1950, p. 7

3» Munk : Opcit p. 158-159

4» husik : Opcit pp. 59-60

5» Ibn Gabirol Introduction p.7

6» Munk ; Opocit p. 162 -166.

7» Ibid : p. 166 ; Ibn Gabirol La source de vie introduction p. 7

8» Munk : p. 166 à 169 ; Ibn Gabirol Ibid p. 7 ; Husik p. 71et 444

9» Munk : rp. 170-171

10» Ibn Gabirol : Introduction p.7.

11» Husik ; p, 60.

12» Ibid : p. 61

13» Hisik : p. 61.

14» Iba Gabirol : Introduction p. 8 ; Duhem (P) Le système du monde, tome V, Paris 1917 p. 38 à 75.

15» Ibu Gabirol : Introduction p. 11 à I 6,

16» Mnk p. 227 ; Duhem p. 5et p. 131.

17» Duhem : pp 6-7

18» Munk : livre IV & 15 p. 74 ; p. 181, p. 229.

19» Duhem : p. 10 à 12.

20» Duhem : p. 12-13.

21» Ibn Gabirol : dans Munk livre IV § 8 pp. 69-70.

ح2» Ibn Gabirol : dans Mun livre V, § 29 pp. 107-108.

. 23» Duhem : Opcit. p. 14.

2·l» Duhem : p. 16 Munk p. 232.

25» Ibn Gabi:ol : dans Munk livre V § 71 p. 145.

26» Ibid : livre V, § 118 p. 100.

27» Ibid livre I, § I, p. 5.

28» Munk : p. 221 à 231.

29» Ibn Gabirol : dans Munk livre III § 15 ,pp. 45-46

30» Ibid : livre V, § 46, p. 123.

31« bid : livre V, § 47, p. 124.

32» Asin Palacies ; Abenmaosarra.

القسم الثالث

بعض محاضرات بالفرنسية
ألقاها الأستاذ يوسف كرم فى الحلقة التوماوية

ومنشورة فى كراسات الحلقة التوماوية
(دير الآباء الدومينيكان بالقاهرة)

ترجمـــــة

د . زينب محمود الخضيرى

وهذه المحاضرات على النحو التـالى :

١ ـ حملة الغزالى على الفلاسفة .
٢ ـ آراء اخوان الصفا الفلسفية .
٣ ـ القلق الانسانى فى الفكر اليونانى .
٤ ـ المدينة الفاضلة عند الفارابى .
٥ ـ فكرة الفلسفة عن القديس توما الأكوينى .
٦ ـ فى مفهوم الفلسفة المسيحية .

حمـــلة الغزالى على الفلاسفة

حمـلة الغزالى على الفلاسفة (*)

كانت ثلاثة قرون قد مرت على دخول الفلسفة اليونانية فى العالم الإسلامى . وفى ذات الوقت الذى اكتسبت فيه أنصاراً مقدامين أثارت ضدها عدداً أكبر من المعارضين العناف . وكان ابن سينا الذى أكمل عمل كل من الكندى والفارابى قد وصل بالفلسفة إلى ذروة اكتمالها بفضل عمله الضخم «الشفاء» مانحاً إياها شكلا قوياً فى مواجهة علم الكلام . وكانت تمثل هذا الأخير عدة مدارس متطاحنة فيما بينها وجميعها تحارب الفلاسفة . وجاء هجوم الغزالى كذروة لهـذه الحرب المشتركة ، ولد الغزالى بعد وفاة ابن سينا بعشرين عاماً أى حوالى عام ١٠٥٨ م ،وكان فقيهاً ومتكلماً وصوفياً ، ومتبحرا من جهة أخرى فى الفلسفة ممـا جعله يجد نفسه ربيباً لتراثين خصمين بلغ كل منهما قمة نضجه ، ويبدو أن الرجل الذى قدر له أن يقتحم المعركة الحاسمة وأن ينتصر فيها ، كان على وعى حاد بهذه الرسالة وبأهميتها الملحة . أخـذ على عاتقه إذن بيان « تهافت الفلاسفة » وهذا التهافت هو عنوان وموضوع الكتاب الذى أزعم تحليله أمامكم .

يفيض الكتاب بالحيوية بطريقة مدهشة بالرغم من شكله الجاف والقاحل للغاية ، ذلك الشكل المصنوع من اعتراضات وردود على هـذه الاعتراضات ومن دعاوى ومن ردود على هـذه الدعاوى تتخللها جميعاً إيضاحات وإيضاحات فرعية ممـا يجعلنا نلهث . ويرجع ذلك إلى أن الأمر لا يتعلق بمناظرة أكاديمية بحتة . إن الصراع فيه هائل والمشاكل المثارة فيه عظيمة الخطورة .

(*) كراسات الحلقة التوماوية — Cahiers du cercle Thomiste السنة الثالثة ، العدد ٦ القاهرة نوفبر — ديسمبر ١٩٣٦ ص ٣٢٤ إلى ٣٤٩ وهى محاضرة ألقاها الأستاذ يوسف كرم نائب الحلقة التوماوية فى الحلقة .

(١) الموضـــوع والمنهج

يقول الغزالى إنه تأثر بشدة بمشاهدته لبعض العقول التى تفخر بتفوقها على سائر البشر وتنكر الإسلام وتحتقر عقيدته وأخلاقياته ، وهى تفعل ذلك انبهاراً بمثال المسيحيين واليهود وانبهاراً بسلطان الأسماء الكبيرة من أمثال سقراط وهيبوقراط وأفلاطون وأرسطو والآخرين . وكان أنصار الفلاسفة اليونان يعلون من شأن عقلية هؤلاء ومن شأن منهجهم ومن حجم ودقة معرفتهم فى الرياضيات والمنطق والطبيعة والميتافيزيقا ، كما كانوا يدعون بأن هؤلاء الرجال ، نتيجة لعظمة موهبتهم وعلمهم كانوا يحتقرون الأديان ويعتبرونها مواضعات وخـــدعاً . وكانوا (أنصار الفلاسفة اليونان) يدللون على أصدق تصوراتهم الميتافيزيقية اعتماداً على وضوح رياضياتهم ومنطقهم ويفسدون بذلك العقول الضعيفة . ولذا وجبت المعارضة .

ويخبرنا الغزالى بأنه لن يناقش كل الآراء فإن ذلك مما يستغرق وقتاً طويلا . كان الفلاسفة منقسمين فيما بينهم فلم يندرجوا أبداً فى مدرسة متجانسة فى مجال الميتافيزيقا وهو ما يدل بداية على أن هـــذا العلم ليس مبنياً بشكل أمتن من سائر العلوم ، كما أنه ليس أكثر خلواً من الأمزجة الجـــدلية الموجودة فى هذه العلوم . وفضلا عن ذلك فإن ترجمة أرسطو ــ الذى كان يمثل بالنسبة لهم جميعاً الفيلسوف على الإطلاق والمعلم الأول ، والذى جعلوا مكانته أسمى من مكانة سابقيه بما فيهم أستاذه الذى أطلقوا عليه « أفلاطون الإلهى » لم تخلو أبداً من التحريف وهو ما أدى إلى ضرورة وجود التفسيرات والتأويلات التى كانت بدورها سبباً لاختلافات جديدة . ولما كان الفارابى وابن سينا هما أكثر المفسرين المسلمين مكانة فقد اكتفى بنقض النظريات التى أخذت عن أستاذى الضلال (أى الفارابى وابن سينا) .

ولكن قبل ذلك ينبغى تمهيد الطريق وتحديد المنهج . ويمكن إرجـــاع المناقشات التى دارت بين الفلاسفة وخصومهم إلى ثلاث نقاط أساسية :

١ — مناقشات تدور حول المصطلحات المستخدمة ، مثل تلك التى يستخدمها الفلاسفة عندما يطلقون على الله اسم الجوهر معرفين الجوهر بأنه الوجود الذى ليس فى موضوع ، وبأنه الوجود الموجود بذاته ، بينما يرى خصومهم أن الجوهر هو الموجود فى المكان ولن نتوقف طويلا عند مثل هذه المماحكات بما أن المعنى وحده هو الذى يعنينا .

٢ — المناقشات التى تدور حول بعض النظريات الطبيعية والتى لا تخص العقيدة أبداً ومنها على سبيل المثال تفسير كسوف الشمس . ولن نتوقف كذلك عند مثل هذا النقد ، نظراً لكون هذه النظريات تقوم على استدلالات رياضية لا نقاش فيها .

إن معارضة التفسير الذى يقدمه من يتنبأ بكسوف الشمس وبزمن حدوثه وبحجمه وبمدته باسم الدين من شأنه أن يحمل هذا الشخص على الشك لا فى علمه بل فى الدين ذاته ، أى أن من شأنه إلحاق الضرر بالدين بدلا من خدمته. ولذلك سننحى جانباً هذا المجال . ففيما يعنينا بالفعل أن يكون العالم كروياً أم مسطحا أم مثلثا أم مسدسا وأن يكون عدد السماوات هذا أم ذاك .

٣ — مناقشات تدور حول عقيدة دينية ما ، مثل تلك الخاصة بحدوث العالم أو بالصفات الإلهية ، أو ببعث الأجسام وبيوم الحساب . هذا هو ما يعنينا وهذا ما سنوجه إليه كل الجهد . وهكذا تقتصر المعركة على الميتافيزيقا وحدها بما أن المسائل الطبيعية لا اختيار فيها ، كما سبق أن قلنا للتو ، أو بعبارة أخرى بما أنه يمكن قبولها عندما تثبت قانوناً ، وبما أن الرياضيات تشارك فيها كل العقول ، وبما أن منطق الفلاسفة لا يختلف عن منطق المؤمنين إلا من حيث المصطلح .

وبما أن الهدف هو إبطال الخداع كل من وضع ثقته فى الفلاسفة فإن المنهج سيتمثل لا فى طرح القضايا وفى إثباتها إنما فى رفض نظريات الفلاسفة فى كل الأحوال ، وفى مناقشة أدلتهم وفى تضييق حصار التناقض حولها . سيكون الأمر جدلياً سلبياً وهو مقدمة ضرورية لعمل آخر إيجابى ، هذا العمل

الذى سيكون موضوع مؤلف آخر عنوانه « أصول الدين » تماماً كما أن المؤلف الذى نعنى به حالياً كانت له بدوره مقدمة هى « مقاصد الفلاسفة » التى عرضت فيها بموضوعية وبدون تفسير ولا نقاش تعاليم الفلاسفة حتى يتسنى الرجوع إليها مرة أخرى عند الحاجة . ولن نضطر فى الحقيقة إلى الرجوع إلى هــذا العمل الثالث فالغزالى يكرر هنا (فى تهافت الفلاسفة) بأمانة نموذجية بكل تفاصيلها وبكل قوتها الأدلة التى ينوى هدمها . فهو يلتقط عشرين مسألة يظن أن الفلاسفة أخطأوا بصددها ، هى عشرين اتهاماً جوهرياً . فلنتتبع هذه الاتهامات بالترتيب فيما عدا المسألة العاشرة التى سنلحقها بالرابعة لأن الإثنتين تتعلقان بنفس المشكلة . أما المنهج ونتائج المناقشة فهو ما سنقيمه فيما بعد .

(٢) هل وجد العالم منذ الأزل

إن ما يعرض له هو مسألة قدم العالم ، القــدم فى الماضى ، هل وجد العالم منذ الأبد . ؟ والسؤال التالى يعرض للقدم فى المستقبل : هل سيوجد العالم إلى الأبد ؟ والسؤال الأول أخطر وهو يتحكم فى الثانى . لقد اعتقد كثيرون ومنهم الغزالى أن افتراض عالم قديم هو إنكار للخلق بل هو مساس بوجود الله . وكان الفلاسفة يزعمون أنهم ينقذون القضيتين (أى خلق العالم ووجود الله) عندما يجيبون عن هــذين السؤالين بالإيجاب ولنرى كيف دارت المناقشة عند مؤلفنا . قال إن الفلاسفة يجمعون على أن الله هــو علة العالم منذ القدم وعلى أن العالم وجــد متزامناً مع الله كما يتزامن الضوء مع الشمس ، وعلى أنه يجب ألا نتصور أولوية الله على أنها أولوية زمان مثل تلك التى تربط بين العلل والمعلولات التى تقدمها لنا التجربة ، بل على أنها أولوية طبيعية وأولوية علة . وبالكاد نتبين صوتاً أو صوتين معارضين فيقال إن أفلاطون رأى أن العالم صنع فى الزمان ، وإن رفض البعض قبول مثل هذا التأويلات لعباراته (١) . وأعلن جالينوس فى نهاية حياته فى كتاب له جعل عنوانه

---

(١) أنظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٠٧ — ١٠٨ ، ص ٣٢٢ .

« ما يعتقده جالينوس » أن المسألة لا حل لها ، ولكنه ظل يمثل استثناءاً لا يمكنه التأثير فى الإجماع .

ثم يذكر الغزالى أربع حجج للفلاسفة ويناقش كل منها على حدة . هذه هى أولها وأكثرها خداعاً . إن الله خالد وثابت ولا يمكن تصور أى تغيير يطرأ عليه . وأن يقال إن وجوداً زمانياً يفيض عنه لهو بمثابة القول إن وجـــوده ضرب من الإمكان الخالص ، لأن كل ما هو ضرورى يكون خالداً مثل الله . وثمة احتمالان : فإما أن تحديداً من أى نوع لم يطرأ على الله ، ولو طرأ لحقق هذا الممكن ، وفى هـــذه الحالة كان على العالم أن يظل فى حالة الإمكان إلى الأبد ، وإما أن تحديداً طرأ على الله وفى هذه الحالة كيف حدث ومن أحدثه ، ولمـــاذا حدث فى لحظة بعينها وليس قبلها . ويقدم لنا الغزالى هذه الإجابة الأولى : بأى حق نرفض أن يكون لله إرادة خالدة قررت أن يوجد العالم فى اللحظة التى وجد فيها ؟ وهى إجابة تتصور فى آن واحد أن العالم إمكانية بحتة وأن الخلق فعل إرادى ، وهى تحتوى على حل للمشكلة ولكنه يستغلها بل ينتقل مباشرة إلى محاولة نقض مفهوم اللانهائى من حيث الزمان ومن حيث العدد بواسطة الخلف .فقال إن قضية القدم تفترض بالنسبة لأى جسم سماوى عدداً لا نهائياً من الدورات وإن ظل هـــذا العدد مع ذلك أكبر أو أصغر من عدد آخر لانهائى بدوره . فالشمس بالفعل تقوم بدورتها فى عام بينما يقوم زحل بدورته فى ثلاثين عاماً ، فدورة زحل تمثل إذن ١/٣٠ من دورة الشمس ، ومن اليسير أن نقـــوم بالحساب بالنسبة لسائر الأجسام السماوية إلا أنه من التناقض هنا إقحام مفاهيم القسمة والزيادة والنقصان فى اللانهائى . ومن جهة أخرى فكل عدد هو إما زوجى وإما فردى ، فكيف يمكن للانهائى أن يكون هذا أو ذاك ؟ . ثم يدافع الغزالى عن مفهوم الخلق الزمانى بواسطة القـــديم . وعلى الفلاسفة الاعتراف به لأن هناك حوادث فى العالم ولهـــذه الحوادث علل ، ولذا فهذه الحوادث إما أنها تحدث بعضها بعضا ، وهو ما يجعلنا ننتهى إلى الاستغناء عن الله وهو آخر سند للممكنات ، وإما أن لهـــا حداً أولياً ، وهذا الحد فى هذه الحالة هو الله الخالد ،

وفى هذه الحالة فإن خلق الخالد للزمان يصبح مستحيلا . ولا يفيد فى شىء القول إن علة الحوادث هى حركة السماء الخالدة وهى الوسيط بين الله الذى هو شبيه له من حيث القدم ، وبين عالم ما تحت فلك القمر الذى يشبهه من حيث حركته المتجددة على الدوام . وبالفعل كيف أمكن لحركة السماء الخالدة أن تكون علة أول الحوادث ؟ . وهذا يعنى - فالغزالى تفسيره - أن تسلسل الزمان يبدأ بما أنه مقياس الحركة مع بدء الحركة ، وأن العلية السماوية الخالدة المزعومة لم تستطع أن تسبق أول الأحداث إلا بلحظة ، وأن لحظة ما قبل الزمان ليست هى القدم .

والحجة الثانية للفلاسفة تريد أن تدافع عن مفهوم زمان لا نهائى لتستنتج من هذا قدم العالم . وهو يقول إننا نفترض فى قضية الزمان أن ثمة زماناً قبل وجود العالم ، كأن الله يوجد فيه وحده ، ، هذا الزمان لا يسعه إلا أن يكون نهائياً أو لانهائياً ، وبما أنه لا يمكنه أن يكون نهائياً وإلا قاس وجود الله وحدد له حداً أولياً ، فهو إذن لا نهائى . كما أنه من التناقض افتراض زمانين أحدهما نهائى يبدأ مع العالم ، والآخر لا نهائى يسبق العالم ، لا يوجد إذن إلا زمان واحد لا نهائى ، ومتصل بلا انقطاع . وإذا افترضنا بهذا قدم الزمان ، الذى هو مقياس الحركة ، فإننا نفترض لذات السبب قدم الحركة وقدم المتحرك الذى هو العالم .

ولا يجد الغزالى مشقة فى الرد . يقول : لم يوجد زمان قبل وجود العالم . إن أسلوبنا فى التخيل وفى الكلام وحده هو الذى يجعلنا نقول إن الله كان موجوداً قبل العالم ، وكأننا نعنى بهذا ماضياً حقيقياً ، مع أنه لم يوجد إلا الله الذى لا يتحرك أبداً إن هذا وهم شبيه بالوهم الذى يجعلنا نتخيل أنه ثمة مكان فارغ أو ملاء فيما وراء حدود العالم ، بينما العقل يحكم بأنه لا يمكن تصور الفراغ فى حد ذاته وبأن الحجم الملاء هو مقدار الجسم ، وكأنه لا يوجد بالتالى مكان حيث لا يوجد جسم كما يقول الفلاسفة أنفسهم . والخيال مخدوع هنا بنفس الشكل فى الحالتين .. فهو يرفض قبول أنه لم يكن قمة زمان قبل الزمان ، كما يرفض قبول أنه لا يوجد شىء فيما وراء حدود العالم .

والحجة الثالثة مقتضبة وإن كانت بارعة . كان العالم ممكناً قبل وجوده ، ولم تكن لهذه الزمانية أية بداية ، فإذا كان وجوده ممكناً منذ القدم فإن وجوده منذ القدم ليس مستحيلا . والرد هنا يقدم لنا صورة دقيقة لفكر الغزالى فيما يتعلق بهذه المسألة . فصحيح أن العالم ممكن على الدوام ، لكن افتراض وجوده دائماً لا يعنى تصوره ممكناً بالفعل ، بل هو افتراض ممكن الإمكان . ويمكن للمقارنة مع المكان التى سبق استخدامها بأن تكون مفيدة هنا فى إبراز عيب هذه الحجة . إن خلق جسم فوق العالم أمر ممكن ، وكذلك خلق جسم آخر ، وهكذا إلى مالا نهاية ، ولكننا نكون مع ذلك مخطئين إذا ما استخلصنا من هذا أن هذه الإمكانية ممكنة التحقيق كلية : فبما أن كل جسم محدود بالضرورة ، فإن وجود ملاء لا نهائى شىء مستحيل . وكذلك من المستحيل أن يكون هناك وجود بلا بداية لموجود ممكن فى ذاته ، والأساس الوحيد الذى لدينا لتأكيد أن العالم مخلوق هو كون العالم ممكناً ، أى أنه جاء للوجود بعد إن لم يكن موجوداً إلا أن الفلاسفة كانوا يقدرون أن هذا الأساس هو أقرب لإمكانية العالم إذا ما نظر له على أنه مزيج من القوة والفعل منه لوجوده فى الزمان . وسيكون علينا الرجوع إلى هذه النقطة لنؤيد الفلاسفة ضد الغزالى .

والحجة الرابعة والأخيرة مثلها مثل الأولى مأخوذة عن أرسطو ومدعومة بدليل منطقى هو خاتمة الدليل الثالث . إن كل ما يأتى للوجود ممكن ، وهذه الإمكانية صفة نسبية لا تقوم فى حد ذاتها ولكنها تحتاج لموضوع ، وهذا الموضوع هو المادة التى يمكن أن تتحقق فيها الحرارة والبرودة والبياض والسواد ، والحركة ... الخ . إلا أن المادة لا يمكن أن تكون لها مادة ، فهى إذن لا تتوالد وقديمة . فلو كانت تتوالد لكانت إمكانية توالدها سابقة على توالدها ، ولوجدت بذاتها ولما نسبت لشىء آخر وهذا عبث . ويرد الغزالى على هذا منتصراً : إن الإمكان هو وجود فى العقل ، فهو لا يحتاج لموجود حقيقى يكون هو صفة له ، وإلا تتطلب المستحيل موضوعاً ولكان هذا المستحيل هو مستحيله ، وهذا هو العبث . ومن جهة أخرى فإن

النفوس الإنسانية وهو ما يوافق عليه فلاسفتنا لم توجد منذ القدم . فما هو أساس إمكانيتها مع كونها لا مادية ؟ .

ولكل هل يمكننا القـــول إن الغزالى نقض قضية الفلاسفة ؟ . لقد بذل أفضل جهده لإثبات استحالة وجود زمن لا نهائى ، وإن كانت هذه الاستحالة بالرغم من القوة الظاهرية للحجج التى تستند إليها قد رفضت من قبل عقول كبار منها القديس توماس الأكوينى ، وهذا الرفض يعطى لقدم العالم فرصة أن يكون ممكناً . ولكن الغزالى نجح فى القضاء على طابع الضرورة المطلقة الذى تدعيه هـــذه القضية ، فهو بافتراضه فكرة إرادة إلهية قديمة قررت إيجاد العالم فى اللحظة التى وجـــد فيها بالفعل ، وهـــو يفعل ذلك ، يبرهن على إمكانية القضية المضادة دون أن يهدد الثبات الإلهى . وأياً كان رأى الغزالى هنا ، فالأمر لم يكن ليحتاج لأكثر ممـــا فعل للمحافظة على سلامة العقيدة من هـــذه الزاوية إذن هو قد حقق هدفه .

(٣) هل سيوجد العـالم للأبد

وهو على كل يكتفى بموقف متواضع فيما يتعلق بالمشكلة الثانية . فهذه لارتباطها بالمشكلة الأولى تستند لحجج تتفق وهذه المشكلة ، وهى حجج تتطلب ردوداً تتفق معها كذلك . الحجة الأولى: إذا ظلت العلة لا تتغير فلن يتغير المعلول أيضاً .

الحجة الثانية : إذا كف العالم عن الوجود بعد أن كان موجوداً فسيظل هناك زمان بعد كف هذا العالم عن الوجود .

الحجة الثالثة : إن إمكانية الوجود متصلة ، إذن الموجود الممكن يمكنه مطابقة الإمكانية .

الحجة الرابعة : إذا انعدم العالم فإن إمكانية وجوده ستظل موجودة ، إلا أن الإمكانية هى صفة نسبية تحتاج لموضوع يحملها — وبعد ما سبق قوله

من اليسير تفصيل ملخص كل حجة من الحجج وهو الملخص الذى اكتفيت بالإشارة إليه ، ومن اليسير تخمين ردرد الغزالى وبدلا من هذا لنسجل بعض التعزيزات الهامة للغاية . فيما يتعلق بالحجة الثالثة يعلن التالى : « إلا أن هذا الدليل لا يقوى فإنانتخيل أن يكون أزلياً ولا نتخيل أن يكون أبدياً لو أبقاه الله تعالى أبداً إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف فإنه قال كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لهـا فكذلك فى المستقبل وهو فاسد لأن كل مستقبل قط لا يدخل فى الوجود لا متلاحقاً ولا متساوقاً والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوقاً . وإذا تبين أنا لا نبعد بقاء العالم أبداً من حيث العقل بل نجوز إبقاءه وإفناءه فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول »(١) .

إن هذا كلام جميل ، وهو مرة أخرى يعتبر العالم ممكناً خالصاً غير مرتبط إلا بإرادة الخالق الحرة . وهذا تعبير جيد عن موقف القديس توماس الأكوينى ، لا فيما يتعلق بالقـدم فى المستقبل فحسب بل أيضاً فيما يتعلق بالقـدم فى الماضى(٢) وبما أن العالم ليس مساوياً لله فهو معلول للخلق الحر ، والوحى وحده هو الذى بإمكانه إخبارنا عن اختيار الله .

ويذكر الغزالى فيما يتعلق بالدليل الرابع دليلين فرعيين ويرفضهما . الأول يبدو أنه تعبير قديم عن المبدأ المادى .. « لا خلق من عدم ولا يصير شيء للعدم » . كان جالينوس يقول إذا كانت الشمس مثلا تقبل الفساد لحدث فيها نقص خلال فترة زمنية طويلة ، إلا أن الأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين تقـدم لنا نفس الحجم ، فالشمس إذن لا تفسد ، وهذا

---

(١) تهافت الفلاسفة — تحقيق الأب موريس بويج بيروت — المطبعة الكاثوليكية ١٩٢٧ ص ٨٠ — ٨١ . وقد رأيت استكمال بعض الثغرات التى وجدت فى الترجمة الفرنسية التى قدمها أستاذنا يوسف كرم للنص الأصل .

(٢) الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول المسألة ٤٦ .

القياس ، فيما يلاحظ الغزالى كان سينتهى إلى هــذه النتيجة ، إذا كان النقصان هو السبيل الوحيد للفناء ، وهو ما ليس صحيحاً ، لأن أى شيء يمكنه أن يفنى فجأة . أما فيما يتعلق بالقضية الصغرى فكيف يمكننا تأييدها بجدية ؟ فـ « الشمس التى يقال إنها كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلا لكان لا يتبين للحس » (١) .

أما الدليل الآخر فهو ذو طبيعة فلسفية : إذا كان الله يفسد العالم بعد أن خلقه فإن ذلك يكون بفعل مختلف عن الفعل الخلاق ولن نستطيع أن ننسب لله التحول من فعل إلى آخر . وفضلا عن أن العدم ليس شيئاً فكيف يمكنه أن يكون نهاية فعل ؟ الإجابة هنا هى أن الله ليس هو الذى يتغير عندما يفسد العالم ، بل العالم هو الذى يختفى بفعل إرادة الله الخالدة . وإذا كان العــدم ليس شيئاً ، فإن الفساد شيء فهو نتيجة للإرادة الإلهية .

للغزالى إذن إجابة عن كل ما يتعلق بهذه المسألة المزدوجة أى مسألة زمان العالم ويمكننا ببساطة أن ننتهى إلى هــذه النتيجة .. لقــد انتصر على الفلاسفة فى هــذه المواجهة الأولى ولكن بقى علينا أن نتتبع بسرعة ثمانى عشرة مسألة .

(٤) وجــود الله

تتناول إحدى عشرة مسألة من الثمانية عشر الله . فالمسائل الثالثة والرابعة والعاشرة تميل إلى إثبات عجز الفلاسفة عن البرهنة على كون الله هو علة الكون . وتثبت المسألة الخامسة عجزهم عن إثبات وحدة الله . والمسائل من السابعة إلى التاسعة تزعم نقض مذهب الفلاسفة فيما يتعلق بالماهية الإلهية ، وأخيراً فإن المسألتين الحادية عشرة والثالثة عشرة ترفضان نظريتهم فى العلم الإلهى

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٨٣ .

وبما أنه قد أتيحت لى من قبل فرصة عرض هذه النظريات لكم فإنى سأكتفى هنا بتلميحات سريعة عنها (١) .

وبداية فإن حديث الفلاسفة وهم يدعون أن الله هو علة العالم لابد وأنه كان حديثاً مجازياً ، لأن مبادئهم تحول دون إعطاء هذا التعبير معناه الحقيقى .
ولنتأمل بالفعل الأمر من حيث العلاقة الثلاثية التى تربط بين الفاعل ، والفعل ، وعلاقة كل من الفعل وأثره بالفاعل . يتحتم على الفاعل ليكون فاعلا حقاً أن يجعل إرادته حرة ويتحتم عليه كذلك أن يعلم ما يريد ، إلا أن الله بالنسبة لهم كما سنرى بعد قليل ليس مريداً ، بل ليس له أى صفة ، فالموجودات تفيض عنه بالضرورة كما يفيض النور عن الشمس . الله ليس فاعلا حقيقياً فى نظرهم إذن . ومن ناحية أخرى فإن الفعل الخلاق يعنى الخلق ، أى استخراج شيء من العــدم للوجود ، ولكن العالم عنده خالد ، ولا يمكن تصور أن ما وجد منذ الأبد فى الإمكان أن يكون مخلوقاً . ويحدد الفلاسفة المسألة : إن الفعل الخلاق لا يفترض بالضرورة عدماً سابقاً بل يفترض تبعية ضرورية من قبل المعلول للعلة ، أى يفترض أن يكون المعلول خالداً وكذلك التبعية .
وهى ملاحظة سليمة تماماً وإن كان الغزالى لا يحفل بها البتة . وهو يصر وقد بهره الخيال على تكرار أن الموجود القديم أى الموجود الذى لم يسبقه عدم لا يمكنه أن يكون علة لفاعل . « لكنه كان أكثر توفيقاً فى اعتراضه الثالث .. كيف يمكن للعالم المكون من موجودات متنوعة وكل منها بدورها تتكون من مادة وصورة كيف يمكنها أن تكون معلولة لله » بينما الفلاسفة يؤكدون أن الله واحداً وأن عن الواحد لا يفيض إلا واحد ؟ . ويضيف أن نظرية الفيض ليست إلا ظلمات متراكمة ، وإلا أحلاماً مرضية فليس ثمة تناقض بالنسبة لنا فى الاعتقاد بأن الله قد أوجد تعدد الأشياء بالرغم من كونه واحداً

---

(١) انظر : « مدينة الفارابى الفاضلة » فى كراسات الحلقة التوماوية Cahiers du Cnrcle Thomiste سبتمبر — أكتوبر ١٩٣٦ ، ص ٢٧٦ — ٢٨٦ .

فنحن نعرف ذلك من الأنبياء وهو ما تؤيده المعجزات . أما محاولة معرفة كيف أن العقل الخلاق هو فعل حر فإن ذلك بحث يتجاوز حدود عقلنا .

ولإثبات أن الله خالق يبرز الفلاسفة استحالة الرجوع فى سلسلة العالم إلى مالا نهاية كما يؤكدون ضرورة التوقف عند علة أولى . وتهاجم المسألة الرابعة - إ وهى التى تكررها المسألة العاشرة — هذا المبدأ . ويتساءل الغزالى عن قيمته بالنسبة للذين يقبلون وجـود سلسلة من الأحداث لا بداية لهـا .. فصحيح أنهم يقولون إن الأحداث الماضية تحققت على التوالى وأن ما يؤكدون استحالته هو اللانهائية الحالية إما بالنسبة للأجسام المرتبة بعضها فوق البعض الآخر فى المكان ، وإما بالنسبة للموجودات المرتبطة بعضها بالبعض الآخر ارتباط العلل بالمعلولات . ولكن بأى حق يمكن رفض اللانهائية عندما يكون الأمر متعلقاً بموجودات تابعة لغيرها بعد أن قبلناها بالنسبة لأحداث متتالية ؟ . كيف يمكننا تأكيد أن لا نهائية الأجسام المرتبة بعضها فوق البعض الآخر أمر مستحيل بينما نحن نقبل إمكانية لا نهائية الموجودات المتتابعة فى الزمان . فكل حدث إذا أخذ على حدة بالنسبة لهم هو حدث وقتى بينما المجموع ليس كذلك . فلماذا لا نقـول أيضاً إن كل موجود بالذات له علة وأن المجموع ليس له علة ؟ . إن الفلاسفة لا يتصورون الأمر على هـذه الصورة ، فهم يفترضون اختلافاً ضخما بين التتابع الخالص والعلية إن السلسلة العلية أشبه ما تكون بخط رأسى إذا لم ينته فى قمته بعلة أولى غير معلولة ترك المعلول الأخير الذى يختتمها من الأسفل بدون تفسير بينما هو ما ينبغى تفسيره . لابد إذن أن تكون محدودة ولو تحقق ذلك فيمكنها أن تتكرر إلى مالا نهاية وكأنها تحدث على خط أفقى مثلها مثل نقطة تتحـرك بلا توقف . وهـكذا فإن العلية الإلهية لا تقتصر على دفعة أولى أعطيت فى البداية ، إنمـا هى تتحقق فى كل لحظة ، ودليل الفلاسفة صحيح فى كل لحظة من لحظات زمان العالم سواء أكان هذا الزمان نهائياً أم لا نهائياً . فى كل لحظة إذن يكون العالم سلسلة محدودة من المعلومات والعلل . وهـذا لا نقاش فيه ، وكان يمكن للغزالى

الذى كان يدرك ذلك تماماً أن يكون أكثر توفيقاً — دون أن يكون مع ذلك على حق — إذا كان قد أيد وهو بصدد مناقشة قدم العالم الصعود فى هذه السلسلة إلى مالا نهاية ، أما تأبيد لا نهائية الزمان المتتابعة التى لا شأن لها بالعلية بغرض فرض سلسلة لا نهائية حالية من العلل والمعلولات على خصومه فلم يكن هو بالقطع بالخطة المناسبة . لقد ظلت برهنة الفلاسفة بلا مساس .

(٥) وحدانية الله

وكما برهنوا (أى الفلاسفة) على وحدانية الله برهنوا كذلك على وجود الله وفى هذا الشأن قدموا حجتين غير متساويتين من حيث القيمة . تقول إحداهما : إن الموجود الواجب الوجود غير المعلول (وهو ما ينتهى إليه البرهان السابق) هو ضرورى إما بذاته وفى هذه الحالة يكون وجوب الوجود مقصوراً عليه ، وإما أنه واجب بغيره وفى هذه الحالة يكون واجب الوجود معلولا وهذا تناقض ، الموجود الواجب الوجود واحد .. إذن ويستبعد الغزالى ذلك فى طرفة عين .. إن القول بأن ما هو غير معلول هو كذلك بذاته أو بغيره فهو تقسيم خاطئ ، أو هو تقسيم مموه لأن نفى العلة ، أى عدم التبعية لعلة ، لا يتطلب بالمرة علة . إذن الحد الثانى فى التقسيم كأنه لم يكن ، والاستدلال هنا ينتهى إلى تحصيل حاصل . أما البرهان الآخر فهو أكثر قوة : إن موجودين ضروريين لابد أن يكونا متماثلين أو مختلفين .. ففى الحالة الأولى لا يمكن تصور الثنائية ، لأن سوادين مثلا يكونان اثنين إذ وجدا فى موضوعين أو فى موضوع واحد فى لحظتين زمانيتين ، ولكن إذا لم يوجد إلامكان واحد وزمان واحد فلن يوجد إلا سواد واحد . وفى الحالة الثانية فإن الموجودين الضروريين المفترض فيهما أنهما مختلفان إما يكون بينهما شيء مشترك وإما أن يكونا مختلفين تماماً. إلا أن هذا الفرض الثانى مستحيل لأنه سيؤدى إلى النتيجة التالية : إنه لا يوجد شيء مشترك بينهما لا الوجود ولا ضرورة الوجود ولا الوجود بالذات أى كل ما يدخل فى مفهوم واجب الوجود. وإذا كانا على العكس متشابهين فى نواحى ومختلفين فى نواحى أخرى فلابد أن

يفترض فيهما أنهما مركبين . وبما أن واجب الوجود ليس كذلك بأى شكل من الأشكال فلا يوجد إذن إلا واجب الوجود واحد . وجاءت إجابة الغزالى تساؤلا .. لما لا يكون واجب الوجود مركباً ؟ . لماذا ؟ . وهذا على وجه التحديد هو موضوع النقاش الشهير بصدد الماهية الإلهية ، وهو ما سنعرض له فى المسائل الأربع التالية من المسألة السادسة إلى التاسعة .

(٦) الماهية الالهية

يقول الفلاسفة بالبساطة المطلقة للجوهر الإلهى ويستبعدون منها كل تركيب : التركيب من حيث الذات والصفات ،والتركيب من حيث الجنس والفصل ، ومن حيث الماهية والوجود ، ومن حيث المادة والصورة . ثمة سببان لذلك يترددان دائماً : —

(١) الموجود المركب يفترض مركباً مما يستحيل معه الانتهاء إلى إله مركب ، لأنه فى هذه الحالة لن يكون الموجود الأول ، لن يكون الموجود بذاته بل سيكون موجوداً بغيره وهذا تناقض .

(٢) إن إدخال الكثرة فى الله هو الاعتراف باحتوائه لعنصر ملتصق بعنصر آخر وبما أن الملتصق يحتاج لموضوع به يلتصق وبما أن ما يحتاج لشىء آخر ليس موجوداً واجب الوجود فإن الله سيكون مزيجا من الواجب الوجود والغير واجب الوجود وهذا تناقض آخر . ولذا فإن الفلاسفة يعتبرون أن الصفات المختلفة التى ينسبها الوحى لله هى مجرد كلمات يسمح بها فى الحديث وإن كان يجب ألا تشير إلا لطبيعة الله ذاتها دون أن تشير إلى أى شىء آخر يمكن أن يضاف إلى هذه الطبيعة كما هو الحال بالنسبة لنا . إن تعدد الأسماء الإلهية ينتج إما عن علاقة تربط بين شىء والله أو عن علاقة تربط بين الله وشىء آخر وإما عن سلب لشىء عن الله وإن كانت هذه الإضافة وهذا السلب لا يؤديان إلى أى تعدد

حقيقى . وهكذا فإذا قيل إن الله هو مصــدر الموجودات فإننا نقول للذات السبب إنه الموجود الأول (إضافة ترتيب) وإنه مبدأ وخالق وفعال وقادر ومريد للموجودات التى تفيض عنه وإنه كريم تجاههم ، وهذه كلها صفات تشير لعلاقة الله باعتباره علة بالموجودات باعتبارها معلولة . وإذا قيل أيضاً إن الله هو موجود بذاته لوجب القول كذلك إنه موجود واجب الوجود وإنه جوهر (وهذا سلب لموضوع وجود آخر) وإنه قديم (نفى لعدم سابق لوجوده أو تال له) . وثمة أسماء أخرى تعنى فى آن واحد النفى والعلاقة ، مثل الخير الخالص الذى يعنى مثلا أن الله خال من كل عبث (سلب) وإنه علة ترتيب الأشياء (إضافة) . وهناك أسماء أخرى كذلك تعى الطبيعة الخالصة والبسيطة لله! مثل أنه مثل أنه موجود ولا مادى وعاقل وحى لأن كل طبيعة وجود . وكل موجود لا مادى عاقل وكل عاقل حى . هذا فيما يتعلق بأول نوع من أنواع التركيب . يجب لذلك إنكار النوع الثانى أى التركيب من النوع والفصل . فماذا يكون فى هــذه الحالة بالفعل النوع المشترك بين الله والمخلوقات ؟ هل هو الوجود ولكن الوجود فى المخلوقات لا يمثل جزءاً من ماهيتها إنما هو مضاف إليها فليس ثمة جنس هنا إذن من شأن الفصل تحديده . فنى الله وحده الوجود هو الماهية ، ولذلك فهو الواجب الوجود ، فليس ثمة موجود آخر يقاسمه هــذا الوجوب ، وبالتالى فلا يمكن الله أن يندرج فى جنس واحد مع سائرات الموجودات. ونحن نستبعد كذلك فى ذات الوقت النوع الثالث من التركيب ألا وهو التركيب من الوجود والماهية الذى لو وجد لجعل من الله طبيعة متحققة بواسطة الوجود على نمط المخلوقات . أما النوع الرابع وهو التركيب من مادة وصورة فمن الواضح أنه لا يليق بالله بمــا أن المادة القابلة للانقسام هى نقص .

والحال هكذا لم يمثل هذا التركيب أبداً أية مشكلة ، إذا اتفق كل من الفلاسفة وعلماء الكلام على لا مادية الله إلا أن الأنواع الثلاثة الأخرى من

التركيب كانت موضوعاً لمنازعات عنيفة ، وخاصة التركيب الأول بالذات الذى يمس بطريقة أكثر حرفية الوحى . ولقــد احتذى الغزالى حذو أغلبية المتكلمين — إذ كانت توجد بينهم أقلية ألا وهى مدرسة المعتزلة تأخذ برأى الفلاسفة —. وأكد بشجاعة التمييز الحقيقى للأسماء الإلهية ولم ير أية غضاضة فى قبول الكثرة فى الله . وقال إن الفلاسفة يتوقفون عند موجود بسيط لا يتحرك ليقطعوا الطريق تماماً على التسلسل إلى مالا نهاية إلا أنه يمكن قطع الطريق كذلك على التسلسل بافتراض موجود قديم مركب ومتغير . إن الأسماء قديمة وغير معلولة مثلها مثل الله ، وهى موجودة به كما لو كانت موجودة فى موضوع وإن كانت هى ذاته ولا حاجة بنا البتة للبحث عن علة لهذا التركيب كما لا حاجة بنا للبحث عن علة فعالة لوجود الله ، وإذا كان الغزالى يستنكر تصور موجود غير معلول ، فهو لا يستنكر كذلك تصور مركب لا مركب له . ويضيف أن الفلاسفة من جهة أخرى لا ينكرون الكثرة . ألم يقولوا إن الله يعرف ذاته على أنه مبدأ هذه الموجودات ؟ . هناك إذن معارف ثلاث لهـــا ثلاثة موضوعات . والقـــول بأن كل هذا هو ماهية الله فحسب هو التناقض بعينه . إن الأسماء إذن هى صفات موجودة فى موضوع موصوف ، والله عالم بعلم ، ومريد بإرادة ، وقوى ، بقوة وخير بخير ، وهكذا الحال بالنسبة لسائر الأسماء . ولم ينكر الفلاسفة كذلك التركيب من الجنس والفصل . أما مفهوم الموجود الضرورى فلنطرحه جانباً ، فقد سبق لنا القول إنه يعنى تركيب موجود غير معلول وأن عدم العلية هنا لا يمكنها أن تمثل ماهية الموجود غـــير المعلول . ولنأخذ مفهوماً آخر ، وهو مفهوم العقل الخالص . فوفقا للفلاسفة ثمة عقول أخرى خالصة غير الله ، وإذا لم يكن ثمة فصل يميز بينها فلابد أننا سننتهى إلى ثنائيـــة (وبتعبير أدق إلى شرك) فلابد إذن أن تمايز فيما بينها بالفصل . أما عن التركيب الثالث فهو لا يقل حقيقة . إن الله ماهية موجودة ، وإنكار الماهية المتجاوزة للوجـــود هو شىء يستحيل تصوره . وإذا كان للوجود الخالص أن يتحقق لتحقق كمعلول فنحن

لا نعرف شيئاً يمكنه أن يكون وجـــوداً خالصاً — رهكذا يجهل الغزالى تماماً متطلبات فكرة الله ، وهو ينقاد إلى تجسيم ساذج دون أن يعى أنه عندما يجعل الله مركباً كما يفعل يناقض فكرة الله . ويبقى تركيب المادة والصورة وهنا يغير الغزالى خطته فهو يعترف مثل الفلاسفة تماماً ، بلا جسمانية الله ، ولكنه يتهمهم بالعجز عن إثبات ذلك . ويعلن أن هذه القضية لا يقبلها إلا من يعتقد أن الجسم مخلوق وممكن ، أما بالنسبة لمن يتصور العالم على أنه قديم ومتغير فى آن واحد فليس هناك ما يحول دون أن يكون الموجود الأول بالنسبة له جسما ، كالشمس أو السماء الأولى أو أى شىء آخر . الغزالى يعود إذن إلى فكرته الثابتة وهى أن ما يميز الله هو القـــدم وأن خطيئة الفلاسفة الكبرى هى أنهم اعتقدوا فى قدم العالم .

(٧) العـلم الالـهى

وثمة خطيئة أخرى لا تقل خطورة إلا وهى عزل الله عن فعله فالله بالفعل فى نظر المسلمين يعرف كل شىء لأن كل الأشياء هى معلولات لإرادته ولأن المعلول المعروف بالضرورة من قبل الذى يريده ويصنعه . أما الفلاسفة فهم على عكس ذلك لا ينسبون لله إلا معرفته بذاته . وكان ابن سينا هو الذى خطا وحده خطوة للأمام .. فهو يعترف بأن لدى الله علم بالأنواع وبالقوانين الكلية للعالم ، من قبيل النوع الإنسانى أو قانون كسوف الشمس ولكنه ينكر معرفته بالأفراد وبالأحداث الجزئية . لقد وقف فى منتصف الطريق بين الفريقين منفصلا عن الفلاسفة فى تأكيده على أن الله يعرف شيئاً آخر غير ذاته ، وعن سائر المسلمين فى تقليله من حجم عدد الأشياء المعلومة لله .
ودارت مناقشة الغزالى على الشكل التالى :

(١) عجز ابن سينا عن إثبات، أن الله عاجز عن معرفة شىء آخر غير ذاته .

(٢) أن الفلاسفة عاجزون عن إثبات أن الله يعلم ذاته .

(٣) أخطأ ابن سينا عندما زعم أن الله يجهل الجزئيات الممكنة .

ويقــول ابن سينا إن العالم بالرغم من كونه قديماً فهو معلول لله ، وبالتالى فالله على علم به ، والرد هنا يسير ولقد سبق لنا أن التقينا به أكثر من مرة . إن معرفة المعلول ليست ضرورية إلا إذا كان هــذا المعلول إرادياً ، ولكن العالم عندك (عند ابن سينا) هو فيض طبيعى عن الله . ويعبر ابن سينا على أن العلم بالكل هو علة فيض الكل . ويرد الغزالى : عفواً ، إن الله عندك وعند إخوانك ليس له إلا معلول واحد إلا وهو العقل الثانى ، فإذا كان يعلم شيئاً غير ذاته فهو لا يعلم إلا هذا العقل وحده . وعلاوة على ذلك . ألستم تذهبون إلى معرفة الله بالجزئيات الممكنة هى نقص بالنسبة لله ، وإلى أن عدم معرفةالكليات والقوانين العامة يجب ألا يمثل نقصاً .ويضعف تدليله على النقطة الثانية حتى يصبح مماحكة خالصة . إن الغزالى يريد أن يفرض علىالفلاسفة ، طالما أن الفيض عندهم ضرورى ، هذه النتيجة : إن ماهية الله تعمل بلا وعى مثل النار أو الشمس . ولكن الفلاسفة فى الحقيقة يلاحظون أنه مستحيل على الله أن يكون غير واع ، بما أن ثمة موجودات واعية بين معلولاته وبما أن الواعى يكون أشرف من الغير الواعى وبما أن العلة أشرف من المعلول . ويرد الغزالى متساءلا : لمــاذا يستحيل أن يفيض موجود يعلم ذاته عن موجود لا يعلم ذاته ، ولمــاذا يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة ؟ . إن ذلك ليس بديهيا بذاته أن انحيازه للمعارضة فحسب هو الذى دفعه إلى مثل هذه المبالغة .

ويرتفع مستوى المناقشة مرة أخرى عندما يصل إلى النقطة الثالثة . لابن سينا حجتان فى رفضه لمعرفة الله بالجزئيات الممكنة :

(١) إن هــذا العلم ، لأنه يفترض الزمان من شأنه إحداث تغييراً فى الله الذى سيعلم فى هذه الحالة أن كسوفاً بعينه سيحدث ثم سيعلم أنه يحدث وأخيراً أنه قد حدث .

(٢) إن الموجودات الجزئية تتميز فيما بينها بالنسبة للحواس وليس بالنسبة للعقل الذى لا يدرك إلا الكلى والله لا حس له . ويعارض الغزالى هاتين الحجتين أولا بحجة مضادة قاطعة متعددة النتائج : إن هذه القضية تؤدى إلى تأكيد كون الله يجعل مزايا وعيوب الناس . ثم يذكر حلا لا ينطبق إلا على المشكلة الأولى : إن الله يعلم كل شىء بعلم واحد وقديم ، والتغيير لا يصيب إلا الأشياء ذاتها . أن ابن سينا يقبل كون الله ليس له إلا فعل واحد وأنه بهذا الفعل يعلم بطريقة كلية أشياء مختلفة ، يعلم الإنسان والحيوان والمعدن ... الخ . فماذا يضير لو قبلنا أن يشتمل علم واحد على الماضى والحاضر والمستقبل ؟ .

وهكذا كان الفلاسفة يجعلون الله بعيداً للغاية عن الأرض . وكانوا يظنون أنهم بهذا يرفعون من شأنه وإنهم يقدسونه بينما هم فى حقيقة الأمر كانوا يجعلونه بذلك كما لاحظ الغزالى ، فى مرتبة أدنى من مرتبة أقل البشر شأناً لأن هـــذا الأخير لا يعلم ذاته فحسب بل يعلم كذلك أعماله . لم ينجح الفلاسفة أكثر من الغزالى نفسه فى استخلاص كل المضمون الثرى المتضمن فى فكرة واجب الوجود ، إذ لم يتبينوا أن كل وجود وكل فعل ، وهـــو بدوره وجود ، لابد وأن يصدران مباشرة عن واجب الوجود . باختصار كان لديهم مفهوم دنىء للغاية للفاعليةالإلهية . ولكنهم فى مقابل ذلك وحفاظاً على النظام الكلى للعالم كان لديهم إحساس قوى وصارم للغاية بالهيراركية التى تسوده وهو إحساس كان يجعلهم يربطون بين موجودات عالم ما تحت فلك القمر وبين فاعلية النجوم ، الأقرب إلينا . وما كانوا يسلبونه من الله كانوا ينسبونه للسماء . وهكذا نصل إلى نسقهم الكونى .

(٨) السماء والحتمية الكونية

وفى هذا النظام يتوقف الغزالى عند أربع نقاط :

أولها : إن السماء حيوان يتحرك إرادياً ، أى أن الأجسام السماوية تتكون من مادة وصورة وصورها هى نفوس عاقلة تعدد حركات الأجسام

وتوجهها وبهذه الحركات تحقق النفوس الفلكية كمالها الخاص كما تتحقق بفضل دورة المواسم وفرة الخيرات على الأرض وهى (أى النفوس) تعرف بنفس الطريقة الموجودات الفردية فى كوكبنا . أما انتظام حركاتها فهو يحقق على هـذا الكوكب نظاماً لا يهتز يسيطر على كل الأحداث الواقعة فيه بما فيها المعجزات المزعومة . ذلك كان موضوع المسائل من الرابعة عشرة إلى السابعة عشرة .

أن تكون السماء حيواناً يتحرك إرادياً فذلك ما لم ير الغزالى فيه إلا فرضاً خالصاً يستمد إمكانيته من اعتبار أن الله يمكنه خلق الحياة فى أى جسم ، وإن كان ليس ثمة برهان يفرض ذلك على أنه تفسير حقيقى .

وثمة فروض ثلاثة أخرى كلها ممكنة كذلك يمكن ان تذكر درن أن يتأتى لدليل واحد هدمها . فيمكننا القـول إن حركة السماء هى حركة جـبرية ترجع إلى جسم موجود خارج المجموعة السماوية ، أو إنها جبرية وترجع إلى إرادة الله ، أو أنها أخـيراً طبيعية ولا واعية مثل حركة العناصر الأرضية إن الفلاسفة عندما يتطلعون لفرض فرضهم علينا يفعلون ذلك بشكل تعسفى .

ويذهب تعسفهم إلى ما هو أبعد من ذلك . لقد زعموا أن غاية حركات الأجسام السماوية ، بما أن كل حركة إرادية تهدف لغاية ، هى تحقيق كمالها . ووفقاً لهم يتمثل هـذا الكمال فى محاكاة اللانهائية الإلهية ، وهذه المحاكاة لتتحقق كلية تتطلب أن يشتغل الجسم السماوى فى آن واحـد كل الأماكن التى فى مقدوره شغلها ، ولكن بما أن هـذا أمر لا يمكن تحققه فهو يتحرك ليشغل هذه الأماكن على التوالى . يالها من حماقة ؟ إن مجرد الانتقال من مكان لآخر لا يمكن أن يكون كمالا فلما لايكون محاكاة الله فى السكون بدلا من أن تكون فى الحركة بما أن الله لا يتحرك ؟ لما لا نقـول ببساطة إن الله هو الذى اختار الحركة للسماء حتى يتحقق الخـير الذى ينتج عن اختلاف المواسم على الأرض ؟ .

وكذلك من الأبسط ومن الأعقل أن ننسب لله العلم بالجزئيات بدلا من أن ننسبه للنفوس السماوية . ويقول الفلاسفة إن الحركات الفلكية بما أنها علة الأحداث الأرضية وبما أن هذه الحركات إرادية ، وبناء على كونها معلومة للنفوس السماوية فإن هـــذه الأخـــيرة إذا كانت على علم بها فهى تعلم بالتالى فى كل لحظة علاقاتها بالأرض . وبالتالى هى تعلم الأحداث المترتبة عليها وتعلم حتى آخر نتائجها تماماً مثلما نتنبأ نحن بالأثر إذا عرفنا العلة وعرفنا ظروف فعلها . لكن بما أن كل موجود جزئى هو فى حقيقة الأمر مسرح للعديد من المؤثرات التى تؤثر فيه فى آن واحد . وبما أن كل جسم سماوى واحد ، واحد من حيث الحركة ، وواحد من حيث الاتجاه ، فإن علمه بالتالى لن يؤثر إلا فى تأثيره الخاص الذى هو مظهر منعزل ولا يمثل تماماً حدثاً بعينه . يتطلب الأمر إذن إرادة واحدة كونية تشمل كل المؤثرات . وفضلا عن ذلك فإن الأحداث فى المستقبل لا نهائية . فكيف يمكن لمعارف جزئية وهى لا متناهية العدد أن توجد فى آن واحد فى نفس مخلوق ؟ .

إلا أن الخطأ الكبير فى هـــذه القضية يتمثل فى أنها تنتهى مباشرة إلى القول بالحتمية والتى تنفى المعجزة . وبالفعل فالفلاسفة يفسرون الخارق للعادة بأنه أثر لنفس قوية ، نفس النبى التى يدعمها عقل قوى يدرك المؤثرات السماوية التى لا يمكن للعامة أن يدركونها ، وخيال قوى يترجمها إلى رموز محسوسة . إن مثل هذه النفس تؤثر فى الأشياء الخارجية بنفس اليسر الذى تؤثر به نفس كل منا على جسمه الخاص . هل تريد أن تحدث هواءاً أو مطراً أو صاعقة أو زلزالا أرضياً ؟ ما عليها إلا أن توجد أولا شروط ذلك ، أى أن ما عليها إلا أن توجد فى الجو المحيط برداً ، أو حراً أو حركة وستحصل على النتيجة المرادة مع غياب كل علة طبيعية ظاهرة .

إن الغزالى لا يريد أن يناقض ما سلف ولا أن يناقض كون ذلك من شأن الأنبياء وحدهم ولكنه ينكر أن تقتصر المعجزة على ذلك وهو يقدم أفكاراً

– دفاعاً عن المعجزة – تذكرنا بأكثر من فيلسوف حديث . فهو يذيب أولا العلاقة العلية ويذكرنا بدافيد هيوم فنحن لا نعتبر أن العلاقة بين ما نعتقده عادة علة وما نعتقده أثراً لها هي علاقة ضرورية. إن الأمور تختلف فيما بينها ، وتأكيد أحدها لا يحتم تأكيد آخر ، ونفى أحدها لا يحتم نفى الآخر ، وبالتالى ليس من الضرورة أن يتبع وجود أحد الأمور وجـــود أمر آخر أو أن يؤدى فناء أحدها إلى فناء الآخر . إن الارتباطات التى تقـــدمها لنا التجربة مثل الشرب ورى العطش ، والأكل والشبع ولمس النار والاحتراق ، والاختناق والموت ، وتعاطى دواء والشفاء ، وما شبه ذلك ، كلها ليست ضرورية وغير قابلة للتحليل . ويعلن مذكراً إيانا هذه المرة بمالبرانش ، أن الله هو الذى أراد خلق هـــذه الحـــدود مرتبطة بهذا الشكل ولذا فإن الله يمكنه أن يلغى هذا الارتباط وأن يحقق حداً دون أن يحقق الحد الآخر . إن الله يمكنه تحقيق الإشباع بدون أكل ، والموت بدون خنق أو مد العمر بالرغم من قطع الرقبة ، وليس للأشياء الطبيعية فعل خاص بها ، وما نعتقده أثراً لهـــا إنما هو أثر الفعل الإلهى ، سواء أكان أثراً مباشراً أم كان غير مباشر بواسطة الملائكة . والملاحظة التى يعتز بها الفلاسفة تبين فحسب أن ظاهرة قد تحدث عند حدوث ظاهرة أخرى لا أن هذه تحدث تلك . ويمكن الاعتراض هنا بأن لا وجود إذن لشىء ثابت ، فالكتاب يمكنه أن يتحول إلى حصان أو إلى جمل . ويمكن للرماد أن يصبح مسكاً ، ولنا أن نتخيل أعجب التحولات . ويجيب الغزالى بلا وهو هنا يذكرنا فى آن واحد بكل من ديكارت وهيوم : لقد خلق الله فينا العلم ، وهو لا يسمح بمثل هذه التحولات فى المجرى المعتاد للطبيعة مع كونها جميعاً ممكنة ، ويأتى التعود ليدعم هذا العلم بأن يغرس فى عقولنا الاقتناع بأن الأشياء ستحدث فى المستقبل كما حدثت فى الماضى .

ولكن الغزالى يعدل عن رأيه . فهو يقـــدر أنه بالإمكان الاتفاق مع الفلاسفة فى أن لكل شىء طبيعة محددة وفعل خاص ، مع إمكانية تفسير المعجزة بالرغم من ذلك . كيف يحقق الله المعجزة دون أن يحطم طبيعة الأشياء .

كيف جعل النار مثلا لا تصيب إبراهيم ؟ كل ما فى الأمر أنه أثر على الحدين المعنيين للتقليل من فعلهما أو لتقوية مقاومتها ، أى أنه أحدث فى النار صفة تقلل من حرارة النار فى النار نفسها وتلغى تأثيرها الإنتقالى وإن ظلت ناراً ، أو يخلقه فى الجسم الإنسانى صفة تقاوم فعل النار وإن ظل الجسم مكوناً من لحم وعظم . كيف نفسر تحول عصا إلى ثعبان ، أو إحياء ميت ؟ يكون ذلك بأن نعترف بأن لله القـــدرة فى إحداث التحولات لحظياً فى المادة تلك التحولات التى تتم عادة فى فترة زمنية معينة . إن المادة تتقبل كل الصور : فالعناصر تصبح نباتاً ، والنبات إذا تمثله الحيوان يصبح دما ، وهكذا . أن المعجزة تحرق المراحل وتستغنى عن الشروط المعتادة . إن ذلك ممكن فى ذاته ، والله يحققها فى بعض الظروف ليحقق من ذلك خيراً بعينه . فالمستحيل لا وجـــود له إلا فى إثبات الشئ ونفيه فى آن واحـــد ومن نفس المنظور — إنه تفسير عميق . لم يكن الغزالى يحتاج إذن أبداً إلى نفى فاعلية المخلوقات ، فقد كان يكفيه أن يجعلها تابعة ، كما يفعل هنا للفاعلية الإلهية . ومع ذلك فلا يمكننا القول إن موقفه المعارض هو الذى دفعه إلى اتخاذ موقف مناقض لموقف الفلاسفة ، فالأقرب للصواب أنه عبر عن مذهب محدد .

(٩) روحانيـة النفس

سنشاهد التناقض يحدث بلا قيد فى ساحة كان المفروض أن يهئ الغزالى نفسه على منافسته للفلاسفة فيها . إن الأمر يتعلق بالمسألتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة اللتين تدوران على التوالى حول روحانية النفس وخلودها . ومنذ البداية يقال لنا إن الاعتراضات ليست ضد القضيتين بما أن الدين يقول بهما ، وإنما هى تهدف إلى هـــدم ادعاء إمكانية إثباتهما (أى القضيتين) بالعقل وحــده ، وإمكانية الاستغناء عن العقيدة . ما هى الحجج التى يقـــول بها الفلاسفة لصالح روحانية النفس ؟ يذكر الغزالى عشر حجج . تستنتج أولهـــا لانقسام النفس التى هى محل المعارف العقلية ، من انقسام هذه المعارف ، ثم تستنتج من انقسام النفس لا جسمانيتها ، نظراً لكون

الجسم وحـــده هو المنقسم . والحجج الثلاث التالية هى أشكال مختلفة لهذه الحجة ولا تمثل أية أهمية خاصة . ولذا سنقتصر على الإجابة الأولى فهى تستوعب وتلخص الإجابات الأخرى . ويتساءل الغزالى كيف نناقض من يؤكد أن محل المعرفة هو الذرة المادية التى لا تنقسم ؟ ولكنه سرعان ما يعترف بأن نظرية الذرات مليئة بالصعوبات ولذا ينتقل إلى اعتراض أكثر ملاءمة . يقـــول إن تبين الكراهية تجاه الذئب هو فعل واحد لا ينقسم عند الشاة . إنكم تقبلون كون هـــذا الإدراك موجوداً فى ملكة جسمانية وكون نفوس الحيوانات ، منطبعة فى الأجسام ، وكونها لا تستمر فى الوجود بعد الموت فلما لا يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بالنفس الإنسانية ؟ ويجب أن نلاحظ هنا أن الأدلة لا تثبت فى الحقيقة إلا بساطة النفس فحسب دون روحانيتها ، وأن كل صورة تكون بسيطة تحفظ وحدة الجسم الممتد فى الفضاء ، دون أن يكون هذا هـــو سبب روحانيتها وخلودها . وكان أفلاطون قد وقع من قبل فى هـــذا الخلط ، وهو ما سيقع فيه ديكارت بدوره . ورد الغزالى يؤكد البساطة دون أن ينفى الروحانية .

والآن نتوغل فى المسألة مع الدليلين الخامس والسادس . إذا كان العقل يدرك المعقول بعضو جسمانى فإنه لن يعرف ذاته فيما تقول أولى الحجتين ، ولن يعرف عضوه فيما تقـــول ثانى الحجتين . إن النظـــر لا يرى رؤيته ولا عضوه ، والسمع لا يسمع سمعه ولا عضوه ، ويرجع ذلك على وجه الدقة لكون هاتين الملكتين جسمانيتين . ولكن العقل يعرف ذاته وهو يراجع أفعاله ، وهو يعرف المخ والقلب ، وهو ما يثبت أنه روحانى ، وأن هذين العضوين ليسا آلتين فى أفعاله الخاصة به — ويجد الغزالى مخرجاً مزدوجاً لهذا المأزق : من الممكن من حيث الإمكان فى حـــد ذاته أن يرى النظر نفسه من جهة ، إلا أن المسار الطبيعى للأشياء لا يثبت ذلك . وليس مستحيل فيما يقول من جهة أخرى أن يكون العقل جسمانياً مثله مثل الحواس وأن يختلف عنها من حيث أنه يعرف ذاته ، تماماً كما تختلط الحواس فيما بينها من حيث نمط معرفتها وإن كانت كلها حواس .

إن الملكات المدركة الجسمانية ، فيما تعلن الحجة السابعة ، ترهق أو تفسد من جراء الممارسة الطويلة ومن جراء قوة الإثارة إذا ما تجاوزت طاقتها ، مما يجعلها عاجزة عن إدراك إثارة أضعف كما يحدث عقب نور مذهل أو صوت مصم أو مذاق قوى . وعلى العكس فإن التأمل المتصل لمعقولات لا يتعب أبداً الملكة العاقلة ، فإدراك الحقائق الضرورية والبديهية يساعدها على معرفة المعقولات الأقل وضوحاً ، وإذا بدا أحياناً أن الإرهاق لحق بها فإن ذلك يرجع فحسب لكونها تستخدم الخيال ويرجع لإرهاق عضو هــذه الملكة . وهنا يلجأ الغزالى إلى مخرج من النوع المعروف : ليس من المستحيل أن تختلف الملكات الحاسة بحيث أن بعضها يضعف نتيجة لنوع من الحركة وأن بعضها يقوى بنوع آخر من الحركة .

وتواصل الحجة الثامنة مقارنة العقل بالحواس : إن كل أجزاء الجسم تتدهور بدءاً من سن الأربعين بينما العقل يبدأ فى الازدهار ، وهو ما يثبت أنه ليس جسمانياً . أما فيما يتعلق بتعثر نشاطه أثناء الخوف والغضب والمرض والشيخوخة ، وهذه كلها أمور لا تنال من قوته فى حد ذاتها إنما تشغل العقل عن نشاطه الخاص . — ويلاحظ الغزالى تعدد أسباب نمو واضمحلال الملكات ، وأن بعض هــذه الملكات ينمو فى بداية الحياة والبعض الآخر فى منتصفها تقريباً والبعض الثالث قرب نهايتها . وإذا كان النظر يضعف بعد الأربعين فإن الشم يزداد حدة ، وإن كانت كلاهما ملكة جسمانية . وليس بمستحيل أن يكون سبق اضمحلال النظر على اضمحلال العقل مرجعه ، فضلا عن أسباب أخرى ، إلى كون النظر يمارس نشاطه قبل العقل بكثير . ويمكن أن يزعم وجود أسباب أو احتمالات أخرى مما يبين أنه لا يوجد شيء مؤكد فى هذا المجال .

وتتساءل الحجة الرابعة ولكن كيف يمكن للإنسان أن يكون مجرد جسم بينما نحن نعرف أن الجسم يتغير بلا توقف بفضل عملية التمثل والتحلل حتى

أنه فى سن الأربعين لا يبقى له جزء من الأجزاء التى كانت لديه عند الميلاد ، بينما نحن نواصل الاعتراف بأن له نفس الشخصية و بينما تظل معارفه العقلانية الأولى باقية ؟ والإجابة عن ذلك هى أننا نقر أيضاً أن حيواناً بعينه وبأن شجرة بعينها يظلان كما هما ، دون أن يعنى ذلك أن فى الأول أو فى الثانية شيئاً آخر بخلاف الجسم . كما أن استمرار العلم بصوره لا يثبت شيئاً بما أن الصور الحسية يحتفظ بها كذلك — إنها حجة أخرى تمر بجوار المشكلة وهى تسمح باستنتاج وجـــود النفس الإنسانية وبوجود صورة للجسم ولكنها لا تسمح باستنتاج روحانية هذه النفس . وليس مما يدهش أن تتغلب هذه الإجابة على المبالغة المتضمنة فى الموضوع .

وعلى عكس ذلك تنفذ الحجة العاشرة والأخيرة إلى قلب المشكلة . إن العقل يعرف الكلى والحس يدرك الجزئى ، ولكن الكلى معقول محض ، ومجرد من كل شروط الزمان والمكان وهذا التجرد هو من عمل النفس ، فلابد إذن أن تكون النفس كذلك مجردة من مثل هذه الخصوصيات — ولدحض هذه النتيجة لا يخشى الغزالى أن يتبنى النظرية التى كان قد وضعها الماديون اليونان والتى سيحييها فيما بعد كل من لوك وهيوم وكل أتباعهم التجريبيين . يقـــول إن الفكرة الكلية كما تصفونها غير مقبولة فصحيح أنه لا يصل إلى العقل إلا ما قد مر بالحس أولا ، ولكن مع هــــذا الاختلاف الوحيد : أن يوجد فى الحس فى حالة تركيب وأن يكون فى العقل فى حالة تحليل ومنفصلا عن العناصر المرتبطة بعضها بالبعض الآخر وإن ظل محتفظاً بخصوصيته . ويقال عن المعقول إنه كلى بمعنى أنه ينطبق بنفس الشكل على أشياء متشابهة ، وأنه يتكرر ، ولذا إذا رأينا رجلا ثم رأينا رجلا آخر فإنه يكون لدينا نفس التصور فى الحالتين ، وإن كان مصحوباً بتصورات مختلفة خاصة باللون والحجم والوضع ، ... الخ . بينما إذا رأينا رجلا ثم حصاناً فإنه يكون لدينا تصوران مختلفان . إن كل هذا يحدث للعقل وللحس معاً ، فلا مبرر إذن لجعل الحالة الأولى استثناءاً . وهـــكذا حوربت النظرية بنظرية

أخرى مع احتمال التخــلى عن هذه الأخـــيرة فى أول فرصة . إنها لعبة سهلة للغاية .

(١٠) خـــلود النفس

وتستمر اللعبة فى دراسة مسألة خلود النفس . إن الفلاسفة يعددون الحالات التى يمكن لفناء النفس أن يتحقق فيها ثم يفحصون كل منها على حدة، وليبرهنوا بعد ذلك على استحالتها . وهم يقولون إن فناء النفس قد ينتج إما عن موت الجسم وإما عن ضد يطرأ عليها فيحللها وإما أخـــيراً نتيجة للقدرة الإلهية . إلا أن الفرض الأول خاطىء بما أن الجسم ليس إلا آلة للنفس ، وبما أن فساد الآلة لا يؤدى أبداً إلى فساد العامل إلا إذا كان الأمر يتعلق بنفس منطبقة فى الجسم مثل نفس الحيوان . ولكن النفس الإنسانية لها نشاط مزدوج أولها يستخدم الأعضاء وثانيهما لا يفعل . الأول يتضمن الخيال والإحساس والرغبة والغضب وسائر الانفعالات وهو يبطل مع فساد الجسم . وعلى عكس ذلك فإن الثانى الذى يتمثل فى تصـــور الفكرة المجردة لا يحتاج للجسم . وهكذا يكون للنفس الإنسانية ، بما لديها من نشاط خاص بها ، وجود خاص . ومن الخطأ كذلك الزعم أنها تموت بفعل الضــــد.إن الأضداد وهى الصور الجسمانية الخالصة هى أعراضها ، فى إمكانها أن تفسد بعضها بعضا وأن تحل بعضها محل البعض الآخر بفضل موضوعها الخاص ، ونعنى به المادة الأولى التى تحملها جميعاً على التوالى وتستمر فى الوجود بالرغم من توالدها (أى توالد الصور الجسمانية) وفسادها . ولكن النفس الإنسانية لا مادية ، هى إذن ليست فى موضوع وليس لها ضد — وأخـــيراً ، يجب استبعاد الفرض الثالث فبما أن العـــدم ليس شيئاً وبما أنه لا يمكن أن يكون حـــداً للفعل كما سبق أن قيل فى موضع آخر فلا يمكن تصور فناء النفس بواسطة القوة الإلهية .

ولكن الحجة الأولى تقـــوم على فكرة نفس مستقلة عن الجسم ، وهى بهذا ترجع إلى القضية السابقة التى رفضت للتو والحجة الثانية القائمة

على نفس الفكرة يمكن تنحيتها بالشكل التالى: مهما كان من أمر استقلال النفس فإنه يجب الاعتقاد بوجود ثمة علاقة وثيقة تربط بينها وبين الجسم ، بما أن ابن سينا وفلاسفة آخرين كذلك قد ذهبوا إلى أن النفس لا توجد إلا بوجود الجسم ، مختلفين فى هـذا مع أفلاطون الذى كان يؤكد أن النفس موجودة منذ الأبد وأن علاقتها بالجسم ليست إلا عرضية . ولكن ما هو أساس هذه العلاقة الوثيقة إلى هذا الحد ؟ الأساس هو بلا شك شرط بعينه له علاقة بكل نفس وخاصة بكل جسم . إن هذا الشرط إذن هو الذى يحدد وجود النفس . لما لا يكون هذا الشرط هو علة ارتباط مدة وجـودها بمدة وجود الجسم . بحيث أن النفس تفنى إذا فنى الجسم . وإذا تلاشى الشرط ؟ . — أما عن الحجة الثالثة فقد سبق لنا الاكتفاء بها فى مسألة نهاية العالم ، وسبق لنا الرد عليها بأنه إذا استحال على العدم أن يكون حد الفعل فإن الفناء يمكن أن يمثل حداً له . وأخيراً هل القسمة الثلاثية لأنماط الفساد شاملة ؟ وما هو الدليل على ذلك ؟ ولمـا لا يكون هناك أنماط أخرى ؟

(١١) الحيـاة الأخرى

إن المسألة العشرين والأخيرة تدور حول الحياة الأخرى . وفى رأى الفلاسفة أن بعث الأجسام ونار الجحيم المحسوسة والجنة والحوريات وكل ما وعد به الناس ليست سوى صوراً من شأنها أن يدرك بها العامة أن ثمة ثواباً وعقاباً روحانيين . ولكن مثل هـذا التأويل ، فيما يلحظ الغزالى مما يتعارض والاعتقاد الشائع لدى المسلمين . ويقـول الغزالى مواصلا حديثه إننا أثبتنا أننا نعرف خلود النفس من خلال الوحى وليس بالعقل ، والوحى هو مصدرنا الوحيد لما نعرفه عن نمط حياتنا الخالدة . ونحن لا ننكر أن هذه الحياة تشتمل على سعادة تفوق اللذات الحسية ولكننا نضيف أن نوعى السعادة : الروحية والجسمانية يجتمعان فيها ، كما هو الحال بالنسبة لنوعى

الشقاء ، وأن اجتماع النوعين يكون أكثر كمالا . وفى استطاعتنا التفرقة بين ما هو مجازى وما هو غير ذلك فى النص المقدس . والعقل يبرهن على استحالة إثبات مكان وصورة ويد وعين لله ، ومع ذلك فالتفاصيل المعطاة عن الحياة فى الآخرة ، والألفاظ المستخدمة فى وصف الجنة والجحيم يجب أخذها بمعناها الحرفى . والزعم بأنها ليست صوراً متعارضة مع الحقيقة وإن كانت مفيدة لخلاص الإنسان هو قذف فى حق كرامة الأنبياء .

ومن جهة أخرى بما يمكننا معارضة بعث الأجسام ؟ ليس من الضرورى أن تجد النفس مرة أخرى كل الجزئيات التى كانت تدخل فى تكوين جسمها على حالها بدون تغير ، فالجسم المبعوث يتكون من أية مادة ، لأن الإنسان إنسان بنفسه وليس بجسمه . وألسنا نعلم أن المادة الجسمانية طوال الحياة الأرضية تتغير بلا توقف بينما الفرد يظل كما هو ؟ ومن جهة أخرى فإن الله يمكنه أن يجعل المادة الخام تصبح فى لحظة واحدة جسما إنسانياً دون أن تتبع المسار المعتاد للتوالد والنمو ، ذلك المسار الذى لا يبدو أنه يفرض علينا إلا بنتيجة لعادة اكتسبت بالتجربة ، وهو لا يمثل إلا نمطاً ممكناً يسمح بإمكانية إتيان القدرة الإلهية لنمط مضاد . وإذا لم تكن التجربة قد أظهرت لنا أن البذرة الإنسانية تكون متجانسة فى بداية الأمر ثم تتنوع أجزاؤها وتنقسم إلى تلك الأعضاء الرائعة التى نعرفها ، لو لم تظهر لنا ذلك فأى عقل كان يمكنه الإيمان بإمكانية هذا التطور . إن الفلاسفة وهم يرفضون إمكانية البعث بحجة أنهم لم يرونه يتحقق يضغطون من حجم مجال الممكن ليجعلونه مطابقاً للحجم الفعلى .

(١٢) الخـاتمة

ويستخلص الغزالى فى نهاية نقاشه الطويل هذه النتيجة العملية التى كان كتابه يهدف إليها . هل ينبغى علينا إعلان أن الفلاسفة مخلدون وقذفهم بهذه التهمة ، وإعدام كل من يعتنق قضاياهم .. إن الإجابة واضحة بقدر ما هى دقيقة . إنهم مخلدون فيما يتصل بثلاث نقاط :

(١) تأكيد قدم العالم .

(٢) سلب الجزئيات عن المعرفة الإلهية .

(٣) نفى بعث الأجسام وحساب اليوم الآخر .

إن الفلاسفة بأخذهم بهذه القضايا الثلاث يشتبكون فى صراع مباشر ولا يمكن القضاء عليه مع الإسلام . وليس الأمر كذلك بالنسبة لسائر حلولهم ، إذ أنها جميعها قد اعتنقت من قبل مدرسة أو أخرى من المدارس الإسلامية . ويبقى السؤال مطروحاً : هل يجب وصم المدارس المجددة بالإلحاد أم لا .

ولنا أن نتساءل ولكن لماذا إذن إثارة قضية الفلسفة ذاتها بدلا من مناقشة بعض النقاط المحددة لدى بعض الفلاسفة أو حتى لدى كل الفلاسفة إذا ما افترضنا إجماعهم على الحلول المحرمة ؟ لا مجال للشك إذن بالفعل فى أن الغزالى كان يريد النيل من الفلسفة من خلال الفلاسفة . إن المنهج الذى اتبعه فى فحص المسائل العشرين يدعونا إلى تقسيم هـذه المسائل إلى مجموعتين متميزتين ، تضم أولاهما الحقائق الدينية التى أنكرها الفلاسفة وتضم الثانية الحقائق الإلهية التى قبلوها وإن عجزوا عن البرهنة عليها . وفيما يتعلق بالمجموعة الأولى رأينا أن الغزالى كان على حق بشأن مسائل بداية العالم ونهايته ، والعلم الإلهى ، للجزئيات وإمكانية حدوث المعجزة ، وبعث الأجسام ، ولقد أبدينا تحفظاتنا الضرورية بصدد تصوره للماهية الإلهية المركبة بدون مركب ، وهو تصور غريب وغير منطقى ، لا يحتم البتة ضرورة الاعتراف بأن لله صفات مع الإبقاء على الإخلاص للعقيدة . وهو ما يبينه مثل المعتزلة . ولكن فيما كانت حاجة الغزالى لمهاجمة البراهين على حقائق المجموعة الثانية ، أى البراهين على وجود الله وعلى وحدته وعلى روحانية النفس وخلودها ؟ وما وجه حاجته لجعل النقد يمتد حتى مبدأ العلية وهو ما يزعزع العقل فى أسسه ، هذا العقل الذى نستخدمه مع ذلك لنقض حجج الفلاسفة ؟ ولو انتبه إلى هـذا التناقض لطرح المشكلة النقدية . وبالرغم من هذا فقد سبق

كل من ديكارت وكانط فى أكثر من موضوع فنحن نجد لديه أن تعدد الآراء فى مجال الميتافيزيقا هو سبب كاف للشك فى هــذا العلم . وهو فى صراعه مع الفلاسفة يبذل كل الجهد لإنقاذ كل حجة تبدو له سليمة . ويستتبع صاحب « التأملات » نفس المنهج وهو يطارد « أفكاره المسبقة » : « لن يكون أبداً إثبات خطأ آرائى القديمة أمراً ضرورياً،إذ يكفى لرفضها أن أنجح فى العثور فى كل منها على سبب للشك فيها » . وكما سيفعل كانط فيما بعد استبقى الغزالى المنطق وهو آلة الفكر ، واستبقى الرياضيات المشتركة بين كل العقول ، واستبقى الطبيعة المستندة إلى براهين رياضية ، ليركز جهده فى نقد الميتافيزيقا . وفى محاولات النقد الشهيرة ، تماما كما هو الحال فى هذا النقد ، سنلتقى بمسائل بدء العالم وحدوده المكانية ، وبالعلية ،وبالحتمية ، وبالحرية ، وبوجود واجب الوجود . وستكون هذه بالطبع بتلك الظلال القوية التى نعرفها والتى يفسرها التطور اللاحق للفلسفة كما تفسرها عبقرية كانط الخاصة ولهــذا فإنى لا أزمع أبداً الإيحاء بأن ثمة علاقة تبعية فهذا ممــا يستحيل إثباته . ومن جهــة أخرى فإن هــذا الطريق كان قد سلكه من قبل السوفسطائيون ثم الشكاك اليونان وكان الغزالى يعرف جيداً الشك فقد اعترف لنا فى رسالة من رسائله أنه عايشه فترة من الزمان. إننى أقرب وحسب بين موقفين متماثلين. كان الشكاك القدامى يحاربون القطعية ليضمنوا السعادة فى راحة العقل . أما الغزالى وكانط فهما يشنان الحرب على الميتافيزيقا ليستبدلا بها الإيمان . وهذا المنهج خطير للطرفين (أى للميتافيزيقا وللإيمان) . فمن يهــدم العقل لابد وأن يهــدم فى ذات الوقت الإيمان . وذلك لأن العقل فى نهاية الأمر ، حتى مع كون مضمون الإيمان فائق للطبيعة يؤدى دوره عندما يصدر حكمه على أسباب الإيمان . فماذا نقول عن الوضع الذى يكون فيه هــذا المضمون واحداً فى المجالين ؟ إن الدمار هنا تام والشك هو الذى ينتصر ، إلا فى حالة الاستغراق

فى إشراق مضلل بالضرورة . ومن جهة أخرى فإن الإشراق والشك ينجحان دائماً فى إحداث رد فعل ، هو الرجـــوع للعقل . ولا أدرى إذا كان الغزالى قد أقنع بعض العقول القوية ، وأعنى بها عقول المتحررين فى عصره ، وعلى كل حال فهو لم يعوق أبداً سير الفلسفة فى أرض الإسلام . فبعد وفاته بخمسة عشر عاماً أو بعشرين عاماً ولد على الشاطىء المقابل للبحر الأبيض المتوسط فيلسوف ، هو واحد من أكبر الفلاسفة ، ونعنى به ابن رشد الذى سيرد على « تهافت الفلاسفة » « بتهافت التهافت » .

آراء اخوان الصفا الفلسفية

آراء « اخوان الصفا » الفلسفية (*)

أن ما أقدمه اليوم هو فصل من تاريخ الفكر الإنسانى . هل ثمة حاجة لتبرير اختيارى ، لقد قدرت أنه ينبغى لحلقة توماوية فى القاهرة أن يكون لهـا طابعها الخاص ومذكرتها المحلية . ومن جهة أخرى ، بما أنه قد سبق لى أن حدثتكم عن الفلسفة اليونانية وعن مساهمتها فى الفكر المسيحى ، ثم عن مفهوم الفلسفة المسيحية فإنه من اليسير جداً بالنسبة لى أن أربط بين هذه المحاضرة التى لم أكن مع هذا أفكر فيها فى ذلك الحين ، وبين تلك المحاضرات السابقة . وإذا كانت الفلسفة اليونانية قد خضعت على يدى القديس توماس الحانية والحاسمة فى آن واحد إلى متطلبات كل من العقل الذى أحسن تكوينه والعقيدة ، فإنها من ناحية أخرى قد أثارت من قبله ومن بعده فى العـديد من العقول مسألة الإيمان ذاتها . وكانت فى أيدى الخصوم بمثابة السلاح الرهيب فى مواجهة الوحى . ولم يقتصر هـذا الوضع على الفلسفة المسيحية فحسب بل عرفه الإسلام كذلك . ولذا فإنى أرى أن أحدثكم عن شكل من الأشكال التى تقبل بها بعض المسلمين الفلسفة فى فترة كان الإسلام قد عكف فيها على التفكير المستقل لحسابه الخاص بعد أن كان مترجماً متلقياً .

هى مجموعة مكونة من إحـدى وخمسين رسالة تضم بين جنباتها مجموعة المعارف العلمية والفلسفية ويدعى أنها من وضع جماعة سرية وجـدت من حيث المكان فى بغداد وكان لها ملحقات فى بعض مدن العراق ، ووجـدت من حيث الزمان فى القرن الرابع الهجرى أى العاشر الميلادى فى تلك الفترة

(*) محاضرة ألقاها الأستاذ يوسف كرم فى الحلقة التوماوية فى ٢٥ أكتوبر ١٩٣٤ ونشرت فى «كراسات الحلقة التوماوية » Cahiers du Cercle Thomiste السنة الثانية العدد الأول – القاهرة يناير ١٩٣٥ من صفحة ١٠ إلى صفحة ٢٥ .

مبعث رسائل « إخوان الصفا وخلان الوفا » وهى التى تترجم بـ « رسائل إخوان الصفا » أو « الإخوان الأصفياء والأوفياء »(١) .

أثارت هذه الجماعة حماس الباحثين لأن التاريخ صامت بصدد تاريخها الخارجى ، أما الأسماء التى تذكر – بتحفظ – على أنها أسماء من يدعى أنهم أعضاؤها فهى لا تقـــدم لنا عوناً كبيراً فى سبيل معرفة حقيقة هذا السر . وأنا لا أدعى تأكيد عدم وجـــود هـــذه الجماعة فلم تكن الجماعات السرية بنادرة فى الشرق الإسلامى ، بل أريد فحسب الإشارة إلى أن ثمة شكاً يحلق فوقها وأن هـــذا الشك يمكن أن يدعم بعدد من الحجج القوية . بعض هذه الحجج داخلى فالأسلوب واحد والمنهج واحد فى كل رسائل هذه المجموعة من أولها إلى آخرها ، كما أن هذه الرسائل تحيل بعضها إلى البعض الآخر بكثرة مما يغرى على الاعتقاد بأن ثمة قلماً واحداً كان معنيا باستمرار بالربط بينها . وثمة سبب آخر ، خارجى هذه المرة ، يدعم أيضاً الشك ، فهذه الرسائل التى يفـــترض أنها ظهرت فى الشرق لم تكتشف إلا فى أســـبانيا بواسطة مسلمة المجريطى ، الذى توفى فى نهاية القرن الرابع تقريباً : فى ٣٩٥ هـ أو فى ٣٩٨ هـ ، وكان عند عودته من المشرق قد أعلن جمعه لها ضمن مجموعة أجزاء من المخطوطات . هل كان هو نفسه مؤلفها ، وقد أراد هذا المشعوذ ، أن يدفع عنه اتهامات الهرطقة وأن يوحى فى ذات الوقت بتكوين مثل هذه الجماعة ؟ ونحن نعلم أنه كان يكتب أحياناً دون أن يوقع ما يكتبه ، كما يعلم أنه كان رياضياً وفلكياً ومنجما ، وكيميائياً عظيما (٢) ، ومجموعتنا تعكس بقوة مثل هـــذه الاهتمامات إلا أن بعض العقول المتميزة تميز فيها تنوع من الأساليب وبالتالى تعدد فى المساهمين . وأليس كثرة التكرار ، وازدواج وظيفة

---

(١) أنظر الطبعة الجديدة فى أربعة أجزاء التى صدرت فى القاهرة عام ١٩٢٨ وإليها نحيل القارىء (ويعنى بها الأستاذ يوسف كرم تلك الطبعة التى عنى بتصحيحها خير الدين الزركلى والتى أصدرتها المطبعة العربية بمصر) .

(٢) أنظر دائرة المعارف الإسلامية .

هذه الرسائل ، وبعض اختلافات الرأى مما يجعلها (هذه العقول) على حق .
لا أعتقد ذلك أولا لأن التكرارات المصاغة تقريباً بنفس التعبيرات تفسر بسهولة
إذا فكرنا فى الشكل العام لهذا العمل ، فهو قد وضع بهدف نشر عدد معين
من الأفكار ، ولكنها تتحول إلى سبب للشك إذا ما عنينا بمقارنتها بعضها
بالبعض الآخر ، ومن جهة أخرى فإن موضوعا واحداً يمكن أن يتناوله
أكثر من عالم : فالفلك مثلا يمكن تناوله فى الرياضيات وفى علوم الطبيعة .
ويمكن للمؤلف أن يكرر نفسه بهذه الصورة لمزيد من الإيضاح وحرصاً على المنهج
وأخيراً فاختلافات الرأى يمكن إرجاعها ، إذا كانت فى عمل فرد واحد ،
إما إلى خواطر أسيء الربط بينها فى عقل الكاتب ، وإما إلى خطة دقيقة
تهدف إلى دس أفكار مريبة على حساب أفكار أخرى مقبولة . وأياً كان
شأن مسائل التاريخ والنقد هذه التى كان لابد مع ذلك الإشارة إليها ، فإن الفائدة
العظمى هى فى نهاية الأمر فى محتوى هذه المجموعة . لنفتحها إذن لنطالعها .

إن هذا المؤلف يبدو ، كما سبق أن قلت ، كموسوعة فلسفية وعلمية
تمتزج فيه الثقافة الهيلينية بالسحر الهندى وبالآداب العربية والفارسية ،
وبالأديان بلا تمييز أو بشكل هو أقرب إلى عدم التمييز إلا أننا نخبر أكثر من
مرة بأن الرسائل ليست إلا مقدمات مطلبها هو إثارة حب المعرفة عند القارىء
وإدخاله فى معبد الحكمة .

وتتفاوت هذه الرسائل من حيث الحجم ، وهى تنقسم إلى أربعة أنواع :
منها الرياضى والمنطقى ومنها العلمى الطبيعى ، ومنها النفسى ، ومنها الدينى ؛
على أنه يجب عدم الظن أن هذه التقسيمات كانت صارمة إذ تختلط فيها
فى حقيقة الأمر العلوم المختلفة بعضها بالبعض الآخر . ولنفس الشىء كثيراً
ما يحدث كذلك بالنسبة للمقالات داخل الرسالة الواحدة ، كما تكثر فيها
التكرارات . وأسلوبها واضح وأنيق إلا أنه مشتت ومسهب إلى أقصى حد ،
وبالتالى فقراءتها مزعجة إلى حد ما . أما معلوماتها الفلسفية فضئيلة وسطحية

فى أغلب الأحيان . ويبدو أنها لا تعرف أفلاطون إلا معرفة ضحلة وغير مباشرة ، وهى تستخدم فى مجال المنطق والطبيعة أطر أرسطو العامة وتعريفاته. وبخلاف ذلك فإن اسمه ومذهبه لا ذكر لها فيها . وهى أكثر ارتباطاً بالمرحلة الأخيرة من الفلسفة الإغريقية أى بالفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة . وقد بالغت فى الميل إلى التنجيم والسحر وهو ما كان يميز هذه الحقبة الطويلة والمضطربة .

ولابد أن الرسالة الثانية والخمسون كانت أكثر الرسائل عمقاً لأنها تتويج للرسائل السابقة عليها ، ولابد أنها كانت تكشف عن حقيقة المعرفة ، وأنها كانت تسلط الضوء الكامل ، إلا أنها كانت مقصورة على الأتباع ولذا كان من الطبيعى ألا تصل إلينا . لم يتبق لنا إلا هذه المقدمات التى هى تبسيط الثقافة لعصر ، والتى تسربت إليها أفكار عزيزة ، وتطلعات ودعوات ونداءات لا حصر لها للانتماء بحثاً عن الحقيقة الكاملة ولرى الظمأ للمعرفة . ولذا تفرض مقالة عن التكاتف وعن ضرورة التعاون الاجتماعى نفسها على القارىء فى قلب رسالة عن الهندسة ذلك التعاون الذى يقدم له مباشرة المثال التطبيقى التالى :

إن الفرد إذا اعتمد على نفسه لا يمكنه نتيجة لخطيئة أبينا آدم ، الانتصار فى تجربة الحياة إلا بعون الإخوان الأفاضل والمستنيرين (١) وفى موضع آخر كان النداء أكثر وضوحاً وأكثر إلحاحاً جاء فيه : لكل دولة ، ولكل قوة بداية ونهاية . إن قوة الأشرار فى قوتها ، ولكن أية زيادة فى القوة لابد ، وأن يتبعها الإنهيار . إن قوة أهل الخير لابد أن تبدأ بأناس حكماء وأفاضل يتفقون على عقيدة واحدة وعلى دين واحد ، ويتعاهدون على مساندة بعضهم بعضا ، وعلى أن يكونوا مثل رجل واحد ونفس واحدة وهم لا يطمعون فى مكافأة غير أن يتقربوا إلى الله . أيها الأخ إذا كنت تبحث عن مجتمع مثل

---

(١) الجزء الأول ص ٦٢ .

مجتمع هؤلاء الأخوة والأصدقاء ، فعليك أن تتبنى أهدافهم وإخلاصهم ، وأن تتعلم علومهم(١) .

وتقدم لنا الرسالة الخامسة والأربعين فكرة عن تنظيم هؤلاء « الإخوان الأصفياء والأوفياء » ، فهؤلاء ينقسمون إلى أربع طبقات أو درجات من حيث التدريب وفقاً « لقوة أنفسهم » : وأول هذه الطبقات هي طبقة الصناع الذين يشترط فيهم صفاء النفس والتقبل وسرعة الإدراك ، وكلها صفات هي ثمرة للحكم الذي يتضح في النفس العاقلة بعد السنة الخامسة عشرة من ميلاد الجسم (وسنرى بعد ذلك معنى هـذا التعبير) . ثم هناك طبقة الرؤساء المميزين بحب الخير والكرم تجاه الإخوان ، تلك الصفات التي هي ثمرة للحكمة التي تضاف للعقل بعد سن الثلاثين . وفي المرتبة الثالثة يأتي الملوك الذين يصدرون الأوامر والنواهي والذين يفصلون في الخلافات باللين وطيبة القلب وما فضائلهم واستعداداتهم إلا ثمرة للملكة التشريعية التي تتحقق بعد الأربعين وأخيراً تأتي الطبقة التي يتطلع إليها كل الإخوان والتي تتميز بالاستسلام لله ، وبانتظار العون الإلهي وبتقبله ، وبتأمل الحق وجهاً لوجه ، وكلها ثمار للقوة الملائكية التي تأتي بعد سن الخمسين ، وهي تمثل الدرجة العظمى التي تسبق ذوق الحيـاة الأخرى(٢) . ونحن نتعرف هنا بسهولة على ما يذكرنا بالتربية الأفلاطونية الواردة في الجمهورية بمراحلها المختلفة وإن طوعت لأهداف جديدة .

وهذه الطبقات المتمايزة ليست منفصلة بعضها عن البعض الآخر فثمة رابطة رحمة ، وتعاون مادي وعقلي يتخللها جميعاً . ومن زاوية هذه العلاقة المزدوجة ينقسم الأعضاء إلى رابع طبقات البعض لديه الثروة والعلم ، والبعض الآخر محروم من الاثنين والبعض الثالث لديه الثروة فحسب ، والبعض الأخير لديه العلم دون الثروة . ولذا فإن الإخوان من واجبهم الارتباط بعضهم ببعض

---

(١) الجزء الأول ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٢) الجزء الرابع ص ١١٩ إلى ٢٢٠ ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

بحيث يكمل بعضهم بعضا . فإن من يمتلك الثروة والعلم لابد وأن يقرب منه أخا محروماً من الاثنين ، ومن يمتلك الثروة دون العلم لابد وأن يبحث عن رفيق عالم ، أما الذى يمتلك العلم فحسب ولا يجد مساعدة مادية فإن عليه أن يصبر ، فإن الله سيساعده فى النهاية(١) .

ولنعرض الآن لأفكارهم . إن برنامجهم يهدف إلى تنقية الدين من الضلالات التى دنس بها ، وإلى تجديده بواسطة الفلسفة إذ أن كمال كل من التأمل والعمل يتمثل فى التوفيق بين الفلسفة والشريعة الإسلامية(٢) . وهم يتصورون الفلسفة لا على أنها معرفة خالصة ومجردة بل على أنها حياة وذلك وفقاً لتقليد يونانى ممتد . يقولون : إن بداية الفلسفة هو حب المعرفة ومنتصفها هو معرفة الأشياء من حيث هى ممكنة ، ونهايتها الكلام والفعل وفقاً للمعرفة(٣) . ها هو الهدف قد تحدد بوضوح : يجب تأمل الدين لا من أجل الدين فى حد ذاته بل من أجل الفلسفة وهى من عمل العقل ، أى فلسفة بعينها . وهم يؤكدون بقوة أن الفلسفة لا تمس الدين بتاتاً بل هى تمنحه مزيداً من اليقين(٤) . ومع ذلك فللمؤمن بعض الحق فى أن يقلق . وكان فى الإمكان طرح هذه المسألة على هـــذه الصورة عند اليونان ، ولكن ألا يساوى مبدئياً هـــذا الموقف من دين يظن أنه منزل ، ألا يساوى نفياً له ؟ لا ! احتذى الإخوان حذو الفيثاغوريين معلميهم الذين يعترفون بهم ، والذين لابد وأن هذا كان موقفهم تجاه الدين اليونانى وساروا فى طريقهم لنتبعهم فيه .

نظراً لإخلاصهم للفيثاغورية جعلوا الرياضة فى مقدمة مؤلفهم ، وجعلوا منها مقدمتهم الأولى إذ أن مقدمتهم الثانية كانت المنطق . إن الرياضيات تأتى فى المقام الأول لأنها مبدأ المعارف فقد كان الفيثاغورية يستخلصون منها

---

(١) الجزء الرابع ص ١١٥ إلى ١١٩ .
(٢) أنظر القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ١٣٠٣ هـ ص ٥٨ إلى ٦٣ .
(٣) الجزء الأول ص ٢٣ .
(٤) الجزء الأول ص ١٠٩ .

الأمثلة والاستدلالات لتدعيم نظرياتهم عن الأشياء وعللها (١) . ولذا فلابد من الوقوف عليها أولا ، إنها موجودة فى كل نفس بالقـــوة لا يتـــطلب لتوضيحها إلا التأمل العقلى بدون الإستعانة بأى علم آخر (٢) . والرياضيات أيضا هى مركز المعارف سواء نظر إليها ككل ، أو لكل جزء من أجزائها على حدة ، فهى تفتح الآفاق على مساحة الوجود لوجودها بالقوة فى النفس . ونظراً لوجودها بالقوة فى النفس فتأمل موضوعاتها يؤدى إلى الإقرار بأن هذه مثل الأعراض فى النفس وإلى استنتاج وجود النفس كجـــوهر ، ثم أن معرفة النفس ومعرفة أصلها ومصيرها تؤدى بدورها إلى معرفة الله(٣) . ومن جهة أخرى فإن الهندسة تقود النفس من المحسوس إلى المعقول بما أنها تدرس الأشياء العارية من كل مادة فردية ، فالفلك وهو يكشف أسرار عجائب السماوات يوحى بالرغبة فى السمو إلى مواطن الملائكة ، والموسيقى تؤدى نفس المهمة فهى سمو بالنفس من الإنسجامات الأرضيـــة إلى انسجام أكثر سحراً ، هو انسجام الأفلاك السماوية ، ذلك الانسجام الذى استمع إليـــه فيثاغورس بفضل نقاء جوهر نفسه والذى استخلص منه مبادىء العلم الموسيقى(٤).

ويأخذ الإخوان فى تصورهم الكلى للكون بفيض أفلوطين الذى نسبته كل الفلسفة الإسلامية خطأ إلى أرسطو : فعندهم الله (الواحد) يتربع على قمة الوجود ، والعقل أو العقل الفعال الذى يفيض عن الله وعن العقل ، والنفس الكلية التى تخلق الجسم الكونى أو العالم المحسوس وتحركه وتنظمه . كانت النفس الكلية بالفعل وهى فى العالم المضئ تتأمل علتها (العقل) وتتلقى منه الفضائل والخـــيرات ، وعندما امتلأت بهذه شرعت فى الفيض بهذه الخيرات وهذه الفضائل ، وحينذاك كان الجسم الكونى خالياً من كل صوره ولذا شرعت فى تنظيمه وجعلت منه كائناً حياً وعاقلا ، أى جعلت منه

---

(١) الجزء الأول ص ٢٣ .

(٢) الجزء الأول ص ٤٦ .

(٣) الجزء الأول ص ٤٦ — ٤٧ .

(٤) الجزء الأول ص ١ — ٢ ، ص ٦ ، ص ٩١ ، ص ١٥٣ ، ص ١٦٨ .

ما يشبه الإنسان الهائل الحجم نظراً لأن الإنسان هو الكون الصغير(١) . وهكذا لم يكن العالم عندهم هو الخلق المباشر لله ، ولذا أعلنوا من جهة أخرى بلا غموض أن فعل الله الخاص به هو خلق العقل وبما أن الفاعل يعطى لفعله الخاص صورته وشبهه فقد أصبح العقل هو مقر الإرادة والقدرة الإلهيتين (٢) . هذه تأكيدات خطيرة لم يحاول الإخوان تخفيف لهجتها ، وهم يستخدمون المنهج القديم الذى يقوم على لصق القضايا بعضها بالبعض الآخر بدون محاولة التوفيق بينها . ولذا كثيرا ما كانوا يعبرون عن أنفسهم وكأنهم يؤمنون بالخلق المباشر . وهم يقولون إن العالم يحتاج فى كل لحظة إلى الله احتياجاً مطلقاً ، ويجب ألا نقارنه بالبيت فى علاقته بالبناء ، إنما يجب مقارنته بالكلام بالنسبة للمتكلم . فعندما يسكت المتكلم لا يوجد كلام فالكلام لا يوجد إلا إذا تكلم . إن العالم ليس جزءاً من الله ، إنما هو من صنعه . لقد أوجده الله بعد أن لم يكن موجوداً والنظام السائد فيه سواء فى جملته أم فى كل جزء من أجزائه يثبت أنه من صنع صانع حكيم وقوى . والله لم يخلق العالم بحكم الطبيعة بلا اختيار مثلما تشع الشمس ضوءها ، وإنما هو خلقه بحرية وباختياره(٣) . ويرضى هذا الرأى علماء الكلام كما أنه لا يغضب الفلاسفة الذين يعرفون أن من شأن هذا الرأى إجازة أفكارهم . وبالفعل كان « الإخوان » يتصورون خلق العالم المادى على أنه تنظيم من قبل النفس الكلية ، وعلى أنه تطور تحقق على فترات طويلة . كانوا يقربون بين آيتين من القرآن جاء فى إحداهما أن الله خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ، وجاء فى الأخرى أن اليوم الواحد بالنسبة لله بمثابة ألف عام من أعوامنا ، ظانين أنهم بذلك قد برهنوا على صدق قضيتهم . وكانوا يوضحونها ويؤكدونها بفكرة أن الكائنات الروحية توجد بضربة واحدة ، لأنها لا تحتوى على مادة قابلة للتنظيم من شأنها أن

---

(١) الجزء الثالث ص ٣٣ وما بعدها .

(٢) الجزء الرابع ص ٢٥١ .

(٣) الجزء الثالث ص ٣١٦ إلى ٣١٩ .

تتقبل الصورة بالتدريج(١) . ان فيض العقل وفيض النفس الكلية وقتيان إذن كما أن خلق الطبيعة يتم فى الزمان .

ورفض الإخوان المانوية . وهم يحتجون عليها قائلين . إنه ليس صحيحاً أن للعالم خالقين ، أحدهما خير والآخر شرير ، كما ادعى كل من زرادشت ومانى . وإذا كانت هذه النظرية تفسر فيما يبدو أصل الشر فهى لا تفسر البتة النظام الكلى للعالم الذى هو دليل على أن له علة واحدة . وعندهم أن الفلاسفة اليونان كانوا أكثر حكمة إذ أنه بالرغم من قولهم بمبدئين فقد جعلوا أحدهما سلبياً وهو المادة مصدراً للشر ، والثانى إيجابيــاً وهو علة للنظام وللخـــير . لاحظ هؤلاء الفلاسفة أن عالم ما فوق فلك القمر خال من الشر والفساد ، وأن الشرور لا تبعث فساداً إلا فى عالم ما تحت فلك القمر ، فى الكائنات الحية الموجودة فيه فحسب ، ولا يكون ذلك على الدوام ولا كفايات خاصة بالفواعل بل بالعرض نتيجة لنقص المادة ولعجزها عن تلقى الخير فى كل وقت ، وذلك لأن الشر ليس إلا نقصاً ، وإلا حرماناً من الخـــير ومن الإكمال (٢) . والذين لا يقبلون إلا مبدأ واحداً خالداً هم أكثر حكمة ، فإن مبدئين خالدين لا يمكنهما أن يكونا متماثلين تماماً ، ولا أن يكونا مختلفين تماماً ، ولا شبيهين جزئياً ، ومختلفين جزئياً . ففى حالة الفرض الأول سيكون لدينا مبدأ واحدا لا مبدءان ، وفى حالة الفرض الثانى سيكون أحدهما وجـــود والثانى عدم ، وفى حالة الفرض الثالث سيكون لدينا ثلاثة مبادىء وستستبعد الثنائية . إلا أن اعتراضات من نفس النوع تنتظر أنصار المبادىء الثلاثة. لا وجود إذن إلا لمبدأ

---

(١) الجزء الثالث ص ٣٣١ .

(٢) جاء فى موضع آخر أن كل شىء فى الطبيعة منظم من أجل غاية وهـــذه الغاية شىء حسن إن المطر وجد من أجل إخصاب الأرض ، فاذا نتج عنه بعض الأذى فإن ذلك يكون بالعرض ولا يكون مراداً فى حد ذاته. والشر هو الغاية الثانية ، أما الخـــير فهو الغاية الأولى (الجزء الرابع ص ١٢ إلى ١٥) .

واحد وهــذه القضية يأخذ بها الجميع فى حقيقة الأمر لأن من يفترض مبدأين أو عدة مبادئ يعترف بمبدأ واحد ويضيف عليه(١) .

وبعد أن تحققنا من وجود الله ومن وحدته ، بقى أن نعرف ما هو الله عندهم ، سنجد هنا نفس التردد السابق لقد اعتقد الإخوان من جهة لكون الواحد عند أفلوطين غير محدد وغير محدود أنه لن يمكننا معرفة الله إذا عاملناه معاملة الأشياء المحسوسة التى يحتويها المكان والزمان وأن سؤالين فحسب يمكن طرحهما بصدده ؟ : هل هو موجود . ما هو ؟ ويجب الإجابة عن السؤال الثانى بأنه هو الذى فعل هــذا أو ذاك وأقام هذا وذاك . أما عن البحث عما إذا كان الله جوهراً أو عرضا ، نوراً أم ظلاما ، جسما أم روحاً ، باطنياً أم خارجياً ، واقفاً أم جالساً ، عاطلا أم مشغولا ، فإن ذلك لهو طرح لمسائل لا تليق بقداسته . (٢) ولكنهم يقولون من جهة أخرى إن الله ، لحكمة ، قد أودع فى النفوس معرفة فطرية بماهيته (٣) ، وأن الصفات الخاصة بالله هى كونه خالقاً ومنظما وذا قدرة مطلقة وعلم كلى ، وكونه حياً وموجوداً بذاته ، وخالداً ، وفعالا ، وهــذه صفات لا تنسب للمخلوقات سواء أكانت روحية أم جسمانية ، إلا بمعنى مجازى(٤) . وعلينا عدم محاولة التوفيق بين هذين الرأيين وإلا تحاورنا يقينا هدف « الإخوان » .

ولننتقل إلى تصورهم عن الكون المحسوس ، إنه يتكون فى نظرهم من عالمين كبيرين عالم ما فوق فلك القمر ، الذى لا يفسد وعالم ما تحت فلك القمر الخاضع للفساد ، والاثنان تحركهما النفس الكلية ، وهما يكونان كلا حيا . وكان الفكر اليونانى قد عرف فيما يتعلق بهذه المسألة موقفين متعارضين ، موقف الأيونيين الذى تبعهم فيه بعض الرواقية ثم موقف التراث الدينى

(١) الجزء الرابع ص ٤٣٠ إلى ٤٣٣

(٢) الجزء الرابع ص ٤٨ — ٤٩

(٣) الجزء الرابع ص ٥١

(٤) الجزء الرابع ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

القديم الذى أخذ به أفلاطون . اعتقد الأيونيون أن العالم كله يتكون من نفس المادة المتغيرة والفاسدة ، وكان انكساجوراس قد أثار زوبعة عند اليونان عندما قال « إن الشمس حجر مشتعل والقمر أرض » . ولقد قسم أفلاطون ، آخذا بالتقليد القائل أن ما هو سماوى يكون إلاهياً ، قسم العالم إلى قسمين كبيرين ، وقابل بين السماء والأرض . الرؤية أخذ « الإخوان » وهى الرؤية التى سادت فى العصور القديمة وفى العصور الوسطى . أما تصور العالم على أنه على صورة إنسان هائل لا على أنه وحدة تتكون من أجزاء مستقلة مرتبطة بعضها بالبعض الآخر ، وهو تصور الأيونيين فهو لا يترتب بالضرورة على رؤية وجودية واحدية بالرغم من أنها يمكن أن تنبع منها أو تؤدى إليها . اعتقد أفلاطون أن الله ، لأنه خير والكائن الخير يخلو من الخير ، قد أراد أن يخلق الأشياء بحيث تكون أشبه ما تكون به ، ورأى أن العاقل أكثر جمالا من اللاعاقل . وبما أن العاقل لا يوجد إلا فى النفس فقد وضع العقل فى النفس والنفس فى الجسم ، وجعل من العالم كائناً حياً عاقلا (١) وأخذ الإخوان كذلك بهذا الرأى الذى يجعل من العالم كلا عضوياً مرتبطاً بعضه ببعض أشد الارتباط ، وهم يفسرونه وفقاً لمبدأ تفسير الظواهر الأرضية .

إن السماء عندهم بالفعل ، كما هى فى الفلك القديم ، مجموعة من الأفلاك التى لها نفس المركز والتى تدور حول الأرض . والكواكب فى ارتفاعها للسماء الأولى أو لسماء الكواكب الثابتة ، وفى هبوطها لعالم ما تحت فلك القمر تنقل لهذا الأخير أى للعناصر الأربعة فيوضات الأول وتوجد بذلك توالد المعادن والنباتات والحيوانات . وعندما تكون الكواكب فى قمة مداراتها أو عندما تكون مع غيرها فى علاقة موسيقية أو عددية مثل النصف أو الثلث أو الربع عندئذ تتوالد كائنات ما تحت فلك القمر على أحسن وجه وتبتهج

---

(١) Timée 27 d - 37c

مستعدة للتطور حتى تحقق غايتها القصوى أو سعادتها . ولكن عندما لا تحقق لا شكل السماء ولا مواضع النجوم مثل هـــذه العلاقات فإن مصير الكائنات يكون مهدداً من قبل فهم السيئ (١) ويجب ألا نحتج على ذلك . فلم تكن لعنة علماء الكلام والمؤمنين الموجهة للتنجيم إلا من أجل حديثى السن الذين يراد ابعادهم عن الفلسفة ومن أجل البالغين غير المتبحرين فى الدين ، وإذا ما تأملناه جيداً (أى علم التنجيم) فسرعان ما سنوافق على أنه علم حقيقى وعلى أنه جزء من الفلسفة (٢) قد شيدته ملاحظات طويلة وصبورة للنجوم ولتأثيرها على الأرض (٣) ، وعلى أنه يستخدم الاستدلال ويقـــوم على العلية (٤) . من الممكن أن يخطئ المنجمون دون أن يكف علم التنجيم عن أن يكون علما ، تماماً كما أن أخطاء الأطباء لا تمس العلم الطبى (٥) . ولا يهدف التنجيم إلى السماح لنا بمنع وقوع الأحداث (لأنها ضرورية) بل هو يحذرنا فحسب من عواقبها ، كما نحتاط ضد البرد بالملابس ، وضد المجاعة بتخزين المؤن أو بالهرب من البلاد التى ستتفشى فيها . وثمة فائدة أخرى لهذا العلم ، وهى أنها تحملنا على الندم على أخطائنا وعلى الدعاء لله وليخلصنا من آلامنا المقبلة ولهذه الفكرة الأخيرة مذاق خاص فى التصدى لهجوم المتكلمين (٦)

وفيما يتعلق بالإنسان فإنه ثمة تأثيرات تضاف إلى تأثيرات النجوم وتتعلق بها كما تتعلق الفروع بالجزع وتساعد فى تكوين طابعه . وتفى بها أمزجة الجسم واختلاط هذه الأمزجة ، والأرض والمناج والدين والأهل والمربين ، وينتج عن ذلك كل صعوبة أو سهولة تحقق الفضيلة ، ودور

(١) الجزء الأول ص ٩٩ إلى ص ١٠١ .
(٢) الجزء الأول ص ١٠٨ .
(٣) الجزء الأول ص ٩٨ .
(٤) الجزء الأول ص ١٠٥ .
(٥) الجزء الرابع ص ٣٨ .
(٦) الجزء الأول ص ١٠٥ إلى ١٠٨

الاختيار الحر ، والاستعدادات لعلم أو لفن بعينه(١) . وهكذا فمجال الاختيار الحر يتحدد بالتأثيرات الثوانى وهى متنوعة إلى حـــد ما ويمكن تغييرها أما تأثيرات النجوم فهى تظل ثابتة ، وهى تختلط بذلك الذى نسميه القدر أو علم الله . ويميل « الإخوان » إلى إنقاذ الحرية وهم يقدمون الأدلة ضد القائلين بالحتمية المطلقة ويعتمد هؤلاء من جهة على علم الله المسبق . فلا شئ يحدث إلا إذا وجد قبلاً فى علم الله ، ومن جهة أخرى هم يعتمدون على القدرة الإلهية : فلا يمكن لمخلوق أن يفعل شيئاً إلا إذا أتاح له الله ذلك . ويرد « الإخوان » على ذلك أولا بأننا إذا حولنا أنظارنا عن العالم الإلهى المسبق إلى الأوامر الإلهية الموجهة للإنسان العاقل لتبين لنا بوضوح أنها تسلبه كل عذر وأن العلم الإلهى على كل حال لم يكن معلوما لنا قبل الفعل حتى تؤثر عليه ، ويرد على الحجة الثانية بأن الفاعلية الإلهية ليست محددة (٢) . ويجب أن نكتفى بهذا القـــدر من التفسير لعدم وجـــود تفسيرات أكثر عمقاً . ولنشر كذلك إلى أن ذات مفهوم العلم المسبق هدد بشدة . فقد جعلوه مقصوراً على العلل الكلية والضرورية أى على التأثيرات السماوية أما العلل الأخرى ، أى الممكنه ، فهى لا تخضع له . وكانت هذه هى وسيلة « إخوان الصفا » الوحيدة لإنقاذ الحرية الإنسانية التى يفترضونها فى اهتماماتهم الخلقية والتى يعبرون عنها فى نظريتهم عن الخلاص .

والخلاص عندهم هو عمل الفلسفة العظيم وهدفها الأقصى ، كانت النفوس الإنسانية تعيش سعيدة فى عالمها الروحى ، ولكنها سقطت على الأرض ووزعت على الأجسام بعد أن ارتكبت الخطيئة . وهـــذا الارتباط بالجسم يحدث للنفس هولا ونسياناً لمقامها الأول ولمصيرها ولكنها إذا أفاقت من غشيتها ومن جهلها فإنها ترى ذاتها وتعرف جوهرها وتشعر بأنها غريبة فى هـــذا العالم عن الأجسام وعندئذ تشعر بالحنين لعالمها الخاص وترغب فى

---

(١) الجزء الأول ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٤ إلى ٢٣٥ .

(٢) الجزء الرابع ص ٣٥ – ٣٦ .

الموت(١) هـــذه السطور تلخص محاورة فيدون لأفلاطون بما فيها من سبق لوجود النفوس على ميلاد الأجسام — وهى نظرية ذات أصل فيثاغورى — وبما فيها من خطيئة أصلية ارتكبت فى العالم العلوى ، ومن قول بالنزوع إلى الخلود ومن قول بالاستعداد للموت . ونعنى بالموت هنا الموت الكامل للجسم كما نعرفه ، لأن الرأى الذى يجعل أجسام الخيرين يتكون من اللحم مثل أجسامنا وتخضع للتغير وللفساد لهو رأى خاطىء : فهذا الاعتقاد مما يليق بالنساء وبالأطفال وبالجهلاء ، لأنه يقرب لإدراكهم مفهوم سعادة الجنة وعذاب الجحيم ويثير فيهم الأمل والخوف ولكنه ممـــا لا يليق بالإنسان المدرك(٢) . إن بعث كل إنسان يختلط فى حقيقة الأمر بموته ، لأنه خلاص للنفس الفردية ، وكذلك فالبعث الأكبر هو موت العالم أو فناؤه وخلاص النفس الكلية .

والنفس الفاضلة إذا فارقت لا تحتفظ إلا بما اكتسبته من الفضائل ومن الحقائق ، فهى تحتفظ بتأثيرها الروحى المضىء الذى تسعد به فى كل مرة تتقى ذاتها وهـــذا هو جزاؤها وجنتها ، وفى المقابل فإن النفس الشريرة تظل عمياء عن الحقائق ، وهى تحتفظ فى ذاتها بالأثر الكريه لرذائلها ولأخطائها ، وهى تحاول أن تهرب من هـــذه الصورة ولكن أين لهـــا أن تهرب من ذاتها(٣) . إن الجزاء الأخروى سيكون باطنياً خالصاً ومجرد تكملة للحياة الأرضية . أما الثواب فليس إلا المتعة الداخلية التى تحدث فى النفس تأمل فضيلتها الذاتية ، وأما العقاب فليس إلا العذاب الذى تحدثه فيها الخطيئة والضلال . إلا أن « الإخوان » فى مواضع أخرى يتحدثون بطريقة أكثر اتفاقاً مع العقيدة فهم يقولون إن النفس التى تطورت فى هذه الحياة فى اتجاه الحقيقة والفضيلة سترتفع للسماء وستحلق بالملائكة وستتأمل هذه الأشياء الروحية الخافية على الحواس الخمس . فى السماء ما لم تره عين وما لم تسمعه

(١) الجزء الرابع ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .
(٢) الجزء الرابع ص ٦٢ .
(٣) الجزء الثانى ص ٤٢ — ٤٣ .

أذن وما لم يظن وجوده قلب إنسانى . وستجر النفس الجاهلة والفاسدة ، وقد حال ثقلها دون الارتفاع للسماء ، ستجرها شياطينها (١) . هل ستجرها إلى الجحيم ؟ نعم فيما تقـول بعض النصوص غير الواضحة ، لا وفقاً لنصوص أخرى . ولهـذا فهم فى مواجهة تأكيد أن الجزاء الإلهى ضرورى إلا إذا كان الله كاذباً ، يجيبون بأن الكذب ينطبق على الماضى لا على المستقبل وأن الله إذا ما تغاضى عن الجزاء الذى هدد به الأشقياء فإن ذلك عفو منه ورحمـة وهو ما يليق تماماً بالله (٢) . بينما يجعل الرأى المضاد من الله كائناً قاسياً (٣) . وفى نهاية الأمر هم ينكرون الجحيم ويتصورون السعادة الأخروية على نمط النظام الطبيعى ، « بحسب درجة المعرفة ودرجة السعى للأعمال الصالحة »(٤) .

لم يكن « الإخوان » يتمسكون بحرفية القرآن كما يتضح لنا ، فهم يتأولون ويعقلون بطريقة عقلانية ولا يعنى هذا أنهم يرفضون الدين . لقد حان الوقت لتحديد موقفهم بهذا الصدد . هم يعتبرون أن أسوأ الناس هم الذين لا يؤمنون بشىء والذين لا يؤدون شعائر أى دين ، فليس هؤلاء إلا ضعاف العقول الذين حرموا من المعرفة الحقيقية التى هى من نصيب الصفوة المستنيرة ، والذين برفضهم للانتماء لدين بواسطة الإيمان بالسنة كما يفعل العامة إنما يرتمون فى أحضان الأفكار إنهم جنود إبليس وإخوة للشيطان ، ويجب أن نحذرهم وفيما يتعلق بتنوع الأديان ويكون لكل منها معارضون انتهوا إلى ضرورة ترك الدين على حالة دون أن يدركوا أن عدم الإيمان هو أمر مذموم أكثر من الإيمان بعقيدة قابلة للمناقشة .... إن الأديان فى حقيقة الأمر فى رأيهم فى مأمن من أى نقد . وعندهم أن الأنبياء وهم حكماء النفوس إنما كانوا يريدون كل الخير . والتعدد لا يوجد أبداً فى المذهب وهو موضوع الإيمان بل فى التشريع الوضعى الذى يتغير بالضرورة وفقاً للزمان وللاحتياجات لكونه موضوعاً لتقنين الأفعال الخارجية . والنقد لا ينشأ إلا لأننـا ننظر للتشريع

---

(١) الجزء الثالث ص ٢٥ — ٢٦ (٢) الجزء الرابع ص ٣٩ .

(٣) الجزء الرابع ص ٦١ (٤) الجزء الرابع ص ٤٠ .

الوضعي على أنه جزء لا يتجزأ عن الدين وإلا لأننا نشب فى ظل دين بعينه دون الأديان الأخرى . ولكن ما إن نقـوم بالتفرقة الضررية وما إن لنظر بنظرة شاملة لكل الأديان حتى يتلاشى النقد . ولننظـر كيف يختلف الطب تبعاً للبلاد وللأزمنه وللأمراض وللأجسام ، ومع ذلك فإن هدف الأطباء جميعاً هو المحافظة على الصحة الموجودة بالفعل واسترداد الصحة المفقودة (١) .

لنتقبل إذن كل الأديان المنزلة ولنعرف كيف نفرق بين ثلاثة أنواع من العلم الديني . هناك واحـد خارجي وواضح ، وآخر داخلي وخفي ، وثالث يتوسطهما . والأول يناسب عامة الناس ، وهو يتكون من الصـلاة والصـوم والزكاة وعبادة الرسل والأولياء والقراءات وأناشـيد التقوى والسنة وكل ذلك نتلقاه بواسطة التعليم وتقبله العقيدة ، أما العلم الوسيط فهو يقـوم فى تجاوز التراث لاستخدام الاستدلال وفى تفسير النصوص المقدسة حرفياً . أما العلم الثالث فهو مقصور على الصفوة وهو يحاول أن ينفذ إلى أسرار الدين وأن يتأملها وهى تلك الأمور الخفية التى لا تعنى إلا الأنقياء من كل دنس عاطفى ، ومن كل غرور ومكر . وهـؤلاء يعنيهم المعنى الذى تشير إليه التوراة والإنجيل والمزامير والقرآن من خلال الصور والرموز ، وهم يجتهدون فى التوصل للحقيقة بصدد ما يقرأون فيها عن بداية العالم وخلق السماوات والأرض فى ستة أيام وعن عصيان آدم وشجرة الخلود والبعث واليوم الآخر ، وعن الجنة وأفراحها وآلام الجحيم ... الخ (٢) ونحن لدينا هنا مفتاح موقف « الإخوان » العام تجاه المسائل الدينية والمبدأ الذى طبقوه فى حلولهم لها . هذا المبدأ ذاته نبع من الفلسفة اليونانية حيث نجد من البداية تعبير واضح عن التفرقة بين الرأى والعلم . فالرأى يكتسب من التجربة الحسية ومن التراث ، أما العلم فهو ثمرة التفكير العقلى الذى يعدل من الرأى

---

(١) الجزء الرابع ص ٢١ — ٢٤ .

(٢) الجزء الرابع ص ٤٦ — ٤٧ .

أو يناقضه ثم جاء تأويل هوميروس المجازى والميثولوجيا مطابقين لهــذا التمييز حتى كان اليوم الذى طبق فيه فيلون أعظم ممثلى مدرسة الإسكندرية اليهودية هذا التأويل على الكتاب المقدس . ولهــذا كان آدم بالنسبة له هو عقل أكثر قرباً من الأرض من العقل الأول الذى خلقه الله ، وكانت حواء هى الإحساس الذى ألحق بالعقل — آدم ، وكان الثعبان يشير إلى العقل الخاضع للإحساس والذى يختار اللذة ، وهــكذا . والكلام الموحى به ليس له أبداً فى نظر العقل قيمة فى ذاته ، فالقيمة كلها مقصورة على الروح التى يدركها العقل نفسه . إن الله لم يتكلم إلا للبسطاء ، أما الصفوة فهى تجد الحقيقة الحقه الخاصة بها .

إن الدين — وهــذا ينطبق على كل العصور — ليس إلا مسألة ضمير ، فهو مؤسسة ، ومن هذا المنطلق هو يثير مشكلة اجتماعية ألا وهى مشكلة السلطة ، وعلى وجه التحديد مشكلة الخلافة وهى مسألة كثر الجدل حولها بشدة فى الإسلام ، وجاء لها الإخوان بحل أتم تحديد طابع اتجاههم ، إن الأمة مجمعة فيما يقولون على المطالبة بضرورة وجود خليفة . لابد بالفعل من وجــود سلطة للمحافظة على الأمة والعقيدة ، وللأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والفصل بين علماء الكلام حتى يتبع كل المسلمين نفس الاتجاه . والإجماع يبطل ما أن يتعلق الأمر بمعرفة من يستحق الخلافة . والخلافة أى خلافة الرسول نوعان هما خلافة الرسول وخلافة الملكية إذ أن للنبوة وللملكية غايتهما المتمايزتين ولكل منهما فضائل خاصة بها . وهــذه الفضائل يمكن أن توجد إما مجتمعة فى رجل واحد فى فترة معينة عندئذ يكون هذا الرجل رسولا مبعوثاً وملكاً وإما موزعة بين رجلين أحدهما نبى والآخر ملك . يجب إذن أن يشاركا سرياً بما أن الدين هو أساس السلطة الزمانية ، وهــذه كارثة الدين ، لأن الملك إذا كان يدين بدين مخالف فنى إمكانه مثلما فعل فرعون مع اليهود أن يقضى على المؤمنين هذا فضلا عن أن الناس تميل بطبعها إلى اتباع دين ملوكها (١) . ومعنى

(١) الجزء الرابع ص ٣٠ — ٣٣ .

هذا أن ما أن ترسخ تعاليم الدين وما أن يختفى النبي حتى يكون الفصل بين السلطتين أمراً حتمياً . وهـــذه القاعدة تفرض نفسها خاصة وأن بعض سمات طابع الملوك ، كما يقول الإخوان بعد ذلك مباشرة ، تتعارض مع فضائل النبوة ، إذ أن الملكية شيء زمانى بينما النبوة شيء روحى وخاصة أن السماء والأرض هما أشبه بالنقيضين . وأغلب الملوك يرغبون فى خـــيرات الأرض ويسهون عن العالم الأخروى بينما الأنبياء يدعون إلى الانفصال عن العالم وإلى التطلع إلى الحياة الأخرى . وكان من الصعب عليهم أن يكونوا (أى الإخوان) أكثر وضوحاً ، وممـــا لا شك فيه أن هذه الأفكار المعلنة هى التى جعلت « الإخوان » يبدون وكأنهم تنظيم يسعى إلى قلب النظام السياسى بواسطة إصلاح العقول محتذين حذو أساتذتهم الفيثاغوريين الذين كانوا قد استولوا بالفعل على الحكم فى أكثر من مدينة يونانية ، قبلهم بخمسة عشر قرنا .

تلك سادتى هى بعض الأفكار التى كانت تنتشر منذ ألف عام فى العالم الإسلامى . وليس من بينها واحدة مبتكرة ولا حتى تلك التى تتعلق بمفهوم الدين وبمسألة الخلافة ، فجميعها كانت قد صيغت من قبل . إلا أنها فى مجموعها تعليمية وكذلك كانت خاصة الروح التى صدرت عنها . إن هـــذا المجموع من الأفكار هو نتيجة اختيار واسع كان ممكناً نظراً لالتقاء أديان وثقافات مختلفة فى ذات البقعة المكانية ، حيث كان للثقافة اليونانية نصيب الأسد بفضل تركيبها العقلانى ولكونها قد اصطبغت هى نفسها بالروح الشرقية . والروح هنا عقلانية واضحة انطلقت للتوفيق بين الفلسفة والدين فنجحت فى جعل الدين « الوضعى » مجرد نظام يخدم العامة ويناسبها كما نجحت فى أن تصبغ الفلسفة فى دين أسمى ، دين متحرر من كل يقين حرفى وله حلوله الخاصة فيما يتعلق بأصل الأشياء ، والخلق فى ستة أيام ، وطبيعة الله وطبيعة العالم ، وحجم الوجود الإلهى ، وأصل النفس ، ومكان الخطيئة الأصلية ، والبعث والجزاء الأخروى . إنها فلسفة يكملها علم التنجيم والسحر اللذان من

شأنهما ضمان أقصى قدر من المعرفة والقـــدرة للإنسان ويتوجها تصوف يسمو فيه الإنسان حتى يقترب من الله ويحقق سعادته بقدراته هو فحسب . وبالطبع هناك الكثير مما يمكن قوله عن مثل هذا الموقف ولكن تكفينا بضعة كلمات . إذا كان الوحى هو ما عرفناه للتو ، بمعنى أنه نسق من القوانين العملية ومن المعتقدات البسيطة المنظمة بحيث تجعل احـــترام القوانين ممـــكناً ، فمن الطبيعى أن يظل العقل هو صاحب الاختصاص فى البحث عن الحقيقة ، وأن يكون على الدين الانحناء فى كل مرة تناقضه الفلسفة . ولكن إذا كان الوحى يحتوى على معطيات تتعلق بوجود الله من حيث طبيعته اللانهائية ، هى معطيات نقلت إلينا بفضل الخـــير المحض وبهدف تحقيق سمو الإنسان ليدنو من مقام الله بهدف جعله يشارك فى الحياة الإلهية ، فإن الأمر هنا يتعلق بنسق من المعرفة يتجاوز تماماً قدرة العقل سواء أكان عقل الفلاسفة أم عقل الشعوب ، إلى نسق فائق للطبيعة . هل نقول إن العقل تراجـــع تماماً ؟ لا ، لقد بقى عليه الكثير مما يجب فعله فأولا إذا كان المعطى موحى به فإن أسباب الإيمان به ليست كذلك . ولذا فالعقل يمكنه بل ويجب عليه أن يفحصها وبعد ذلك يمكنه أن ينتهى إلى أنه من المعقول أن نؤمن بها . ثم عليه (على العقل) أن يبين بعد ذلك أن المعطى الموحى به لا يحتوى على أى تناقض . وهو يبرزه بتشبيهات من شأنها تقريبه من إدراكنا بقـــدر الإمكان . إن اتفاق العقل والإيمان لا يعنى توضيحاً كاملا من قبل العقل لموضوعات الإيمان وهو ما يعارض ذات مفهوم الإيمان ، ولكنه اتفاق العقل مع أسس ونصـــوص العقيدة . وهـــكذا تصبح العقيدة معقولة بدون أن تكون عقلانية ، ويحافظ فى آن واحد على تعالى اللانهائى وعلى طبيعة العقل ، حتى يحين الوقت الذى ينقشع فيه الظلام بواسطة نور المجد .

القلق الانسانى فى الفكر اليونانى

القلق الانسانى فى الفكر اليونانى (*)

« كان ضرورياً كذلك أن يتعلم الإنسان من الوحى الإلهى من أجل أن يتمكن العقل الإنسانى من اكتشاف ما يمكنه اكتشافه عن الله .. وذلك لأن الحقيقة الخاصة بالله والتى يمكن للعقل الوصول إليها لن يحظى بها إلا عــدد قليل من الناس وبعد زمن طويل ، وقد اختلطت بالعديد من الأخطاء إلا أن الخلاص الشامل للإنسان ، الخلاص الموجود فى الله يعتمد على معرفة هذه الحقيقة الخاصة بالله . وبالتالى ليتحقق الخلاص للإنسان بطريقة أفضل وأضمن كان من الضرورى أن يتعلم الإنسان الأمور المقدسة من الوحى الإلهى » .

القديس توماس الإكوينى : الخلاصة اللاهوتية

الجزءالأول . المسألة الأولى ، الفصل الأول .

من بين كل أنواع القلق التى تعذب الإنسان ثمة واحد يتعلق بمصيره ذاته وما الأنواع الأخرى إلا نتاج له ، إلا إذاكانت مجرد اضطرابات لا طائل منها . فقبل أن ينتمى الإنسان لجنس بعينه أو لبلد ما ، وقبل أن ينتمى لطبقة اجتماعية أو أن يزاول مهنة فإن الإنسان إنسان ، ومن هــذه الزاوية فإن له قانونه الذى يجب أن يتحكم فى كل نشاطه . وطالما هو لم يحدد لذاته طبيعته ومكانته فى الكون ، وطالما هو لم يكشف قانونه ، أو إذا كان قد اكتشفه طالما هو لم يتبعه تماماً فهو ضحية لقلق أساسى هو على وجه التحــديد قلق إنسانى لأنه يطرح عليه مشكلة وجوده . ونحن نعلم نحن المؤمنين ما يجب أن نعتقده فيما يتعلق بأصل وجودنا وبحياتنا وبغايتنا وبالوسائل التى يجب أن نأخذ بها لتحقيق هذه الغاية . ونحن نعرف ذلك أولا من خلال العقيدة ،

---

* محاضرة الأستاذ يوسف كرم أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية ومنشور فى كراسات الحلقة التوماوية Cahiers du Cercle Thomiste السنة السادسة العدد ٤ ، القاهرة أكتوبر - نوفبر - ديسمبر ١٩٣٩ ، من ص ٢٠٤ إلى ٢٢٠ .

وهـــذه المعرفة شأنها شأن الفنارة التي تحدد الميناء للملاحين ، فهي ترشد خطوات عقلنا وتساندها في محاولته هو الآخر اكتساب اليقين بوسائله الخاصة .

ولكن كم هم كثيرون الذين عرفوا ذلك في الماضي ، وكم هم كثيرون الذين لا يعرفون ذلك حالياً نتيجة لتعذر وجود هذا العون الفوقي .. فكم من عبقرية قوية تفحصت السر بكل ما لعقولها من قوة ومع ذلك لم تتوصل إلا لحقيقة ناقصة ينقصها اليقين ، هذا النوع من اليقين الصلب الذي يقضي على كل خوف من الخطأ .

ولتقدير قيمة هذا العون تقديراً سليماً يكفي أن نتذكر كيف عالجت هذه المجتمعات التي حرمت من الوحي مشكلة القلق الإنساني هذه ، وقدر الحلل الذي أوجدته له . ومن بين هذه المجتمعات هناك من يقـــدم لنا تجـــربة ممـــيزة ونعني بها تجربة الشعب اليوناني مبدع العلم والفلسفة ، والذي كانت حضارته الرائعة أماً لحضارتنا ، والذي تأمل عقله المنطلق والنفاذ المشاكل من كل الزوايا والذي كان أدبه يقيناً هو أثرى آداب العصور القـــديمة وأقواها ، فضلا عن كونه معروفاً لدينا أكثر من غيره . هـــذه التجربة هي التي أريد أن أرسم خطوطها أمامكم لأستخلص منها فيما بعد العبرة .

استمرت التجربة اليونانية في خطوطها الأساسية من القرن التاسع إلى القرن الثالث قبل الميلاد . وبدايتها تمثل خلاصة التطور السابق عليها ، أما نهايتها فتشتمل على الأفكار المختلفة التي ستتحكم في بقية فـــترة العالم القديم نقطة انطلاقنا ستكون إذن أعمال هوميروس التي هي أقدم وثيقة أدبيـــة بالنسبة لنا وأعني بها الإلياذه التي تقع في القرن التاسع والأوديسة التي تقـــع في نهاية ذات القرن أو في النصف الأول من القرن الثامن . إن صورة العالم الروحي الذي تقـــدمه لنا هذه القصائد مظلمة للغاية فالآلهة هي كائنات فائقة للطبيعة الإنسانية وإن كانت لها صفاتنا مع تضخمها لتتناسب بشكل طبيعي

مع أحجامها ، ولهـا كذلك نقائصنا ، بل وأبشع هذه النقائص ، وهى فى علاقاتها بعضها بالبعض الآخر وبعلاقاتها بالبشر لا تحفل بالعدل ولا بالفضيلة ، والخديعة والعنف هى أسلحتها للنجاح ، أما الفضيلة فهى فى رأيها الصريح تضر بصاحبها الساذج . وبالرغم من هـذا فثمة أناس مؤمنون بها (بالفضيلة) وراغبون فى التعلق بها .. وهم يبذلون جهودهم فى صراع عقيم فى مواجهة مصير متقلب وقاسى تضغط به الآلهة بكل قواها عليهم (على البشر) . ويتحول الموتى فى العالم السفلى الذى ينتمون إليـه إلى أشباح مصيرها أن تحيا حياة هى ظل للوجود وخاوية من كل مفهوم خلقى للثواب وللعقاب هذه الحياة تجعل البشر يفضلون عليها أحقر أنواع الحياة على سطح الأرض وفى ضوء النهار . وسواء أكان الأمر يتعلق بهذا العالم أو ذاك فإن مصير الإنسان كان محبطاً بشكل لا يحتمل .

ومع ذلك يجب أن نذكر أن هـذا الشعر الذى كان ينشد فى بلاطات أمراء أيونية المتبهرجة والطائشة لم يكن يمثل الصوت الحقيقى للضمير اليونانى . فقد كان هـذا الضمير يعرف ويمتدح ويحـترم فضائل قديمة . وهل يمكن لمجتمع أن يعيش بشكل آخر ؟ . إلا أن هذا الصوت لن يجد التعبير الأدبى عنه إلا بعد هذا بقرن من الزمان مع هزيود أول الشعراء التربويين فى اليونان بل وفى الغرب كله . ولأنه كان فلاحاً من تراقيا فقد كان أقرب للفطرة السليمة وأكثر وعياً بحقيقة الأشياء . لقد تأمل الفكر الذى تراكم عند أجداده فيما يتعلق بالآلهة وبالإنسان وبظروف الحياة ، وضمن كل هـذه الحكمة فى قصيدة بعنوان « الأعمال والأيام » نظمها من أجل الفلاحين من مواطنيه . وتتميز هـذه القصيدة بالنفحة الدينية السارية فيها وباللهجة الجهورية التى يتحدث بها عن الأمور الخلقية . يقول . « إن زيوس عادل وهو يطالب البشر بأن يكونوا عادلين كذلك ، لأنه منحهم هبة العدالة ، وعينيه ترى كل شىء وقدرته تنتقم للنظام إذا ما خرق . كان ذلك هو تصوره العام الذى قدمه فى أشكال مختلفة وغنى عن القـول إننـا يجب ألا نبحث فى هـذه

القضية عن دقائق أخرى فنحن هنا فى شروق الفكر الواعى ، ويجب أن نكتفى بهذا التأكيد للعدالة المطلقة . ومع هـــذا فقد ظل اليونانى يؤرقه القدر أكثر مما تطمئنه عدالة زيوس . وهـــذا الأرق المسيطر عليه سيكون هو أساس التراجيديا فى القرن الخامس وستستمر وطأته طويلا على العقول .

ومنذ زمن بعيد جداً تكون رد فعل تجاه السحق الذى يتعرض له الإنسان ، وترجم رد الفعل هذا فى ديانات صنف المؤمنون بها هيراركيا ، اشتملت على ارتقاءات ودرجات متعددة وهـــذا هو مصدر تسميتها بالأسرار . وكانت الفكرة المسيطرة عليها هى البحث عن الخلاص ، خلاص كل إنسان . ولذا فعلى خلاف الدين الرسمى المقصور على المواطنين الأحرار كانت هـــذه « الأسرار » تقـــوم بالتبشير كما كانت ترحب بالأغراب وبالعبيد . وكانت أشهر هذه الظواهر الدينية هى أسرار الوزيس والأورفية .

والوزيس بلدة صغيرة تقـــع فى شمال غرب أثينا ظلت حرة لمدة طويلة قبل أن تنضم لهـــذه المدينة الكبيرة فى فترة سابقة على القرن السابع قبل الميلاد . وكانت منبعاً ومركزاً لعبادة انتشرت فى كل اليونان . عبادة مادية ظلت فى مرتبة أدنى من غيرها . لم تكن تفرض أية تعاليم ، كما لم تكن تشيد خاصة بأى كمال خلقى ، ولكنها كانت تزعم ضمان الرفاهية لأتباعها فى هـــذا العالم والسعادة فى العالم الآخر بفضل مجموعة من الشعائر فحسب . كان أتباعها يقومون ببعض الأفعال ، وينطقون ببعض العبارات ، ويحضرون ليلا عرضاً لدراما مقدسة ، ويشاركون فيها جزئياً ممـــا كان يخلق بينهم وبين آلهة هذه الدراما وحدة فى الشعور وتماثلا . وكانوا يخلقون فى نفوسهم نشوة بواسطة رقصات وصرخات وموسيقى صاخبة . أما فيما يتعلق بالحياة الأخرى فلم تكن تقـــدم عنها لأتباعها أى تصـــور محدد ، إنما كان الخيال الفردى هو الذى يساهم على قدر طاقته فى هـــذه الخلوة ، إذ كان هؤلاء الأتباع يتصورون مثلا « بحيرة كبيرة وثعابين ووحوشاً كما يتصورون أن ثمة غيضات للرند على الجانب الآخر من البحيرة حيث ترقص مجموعات سعيدة من الرجال والنساء على أنغام المزامير تحت ضوء بديع » .

وعلى خلاف ذلك كانت الأورفية عميقة وجادة ، فقد كان لهـا نبيها أورفيوس ، وهو وجه أسطورى أو شخصية حقيقية احتضنتها الميثولوجيا فأصبحت بطلا موسيقياً هبط إلى الجحيم ثم صعد منه . وكانت لها أسطورتها المقدسة التى تكون نسيج تصورها الدرامى كما كان لهـا نظرية عن الإنسان وعن العالم . أما الإنسان فهو يتكون من عنصرين متضادين هما الجسم مبدأ الشر والنفس مبدأ الخير . والنفس توجد فى الجسم كما لو كانت فى سجن . ويجب فك قيودها وتحريرها بالسيطرة على الجسم خلال إماتته ومن خلال الشعائر . إن هـــذه العقيدة المزدوجة تطهر النفس وتمهد لخلاصها . لم لا ؟ إن التطهر عمل صعب وهو يحتاج لنفس طويل لا تكفيه حياة أرضية واحدة ، بل لابد من سلسلة من تكرار الميلاد لتستعيد النفس بعدها طبيعتها الخاصة ولتحيا حياة سعيدة تتحد فيها بالألوهية . والعالم فى جملته يتحـــكم فيه الآلهة العادلة الخيرة . والآلهة هى سادتنا الذين يمتلكوننا ولذا فإن الانتحار هو مساس بحقهم علينا كما هو عزوف عن التجربة وبالتالى عن الجزاء . نحن مطالبون باحـــترام الحياة فى صورها الأخرى سواء أكانت النباتية أو الحيوانية التى تستتر وراءها نفوس إنسانية وهى فى سبيلها للتطهر .

أن هـــذا المذهب هو بلا شك اقتباس أفكار أجنبية مصرية وهندرسية إذ أن الزهد والتصوف ليسا من طابع المزاج اليونانى . ويمكن أن نجد تأكيداً لهذا فى كون الأورفية نالت عبادة خاصة بينما اختصت الدولة الأثينية أسرار الوزيس ، وفى هذا الأمر الثانى ألا وهو انتشار الأورفية بشكل أكبر فى جنوب إيطاليا الذى كان عندئذ بلداً جديداً بدأ اليونان فى احتلاله منذ القرن السابع . وفيه هبط فيثاغورس قادماً من ساموس بحراً فى عام ٥٤٠ تقريباً وفيه كون فرقة كانت نوعاً من الأورفية العقلانية أى المتخففة من الأسطورة ومن الشعائر العملية والمدعمة بفكرة أن اكتساب العلم هو أكثر وسائل التطهر فاعلية . وفى هذا البلد أيضاً كان أنبادوقليس هو رســول التطهر بعد ذلك بقرن من الزمان . وبعد ذلك جاء أفلاطون لينغمس فيه ثم لأثينا وقد أصبح أكثر أورفية وأكثر فيثاغورية مما كان عليه فى حياة أستاذه سقراط

بحيث إننا نلتقى بالأروفية عند منبع التيار الروحى الكبير الذى سيمتد فى الفـكر اليونانى والذى علينا الآن فحصه عند ممـثليه الخـالدين الثلاثة : سقراط وأفلاطون وأرسطو .

إن مسألة معرفة شخصية سقراط الحقيقية تلك المسألة التى يثيرها أمران أولهما أن هـذا الفيلسوف كان يكتفى بالتعليم دون التدوين ، وثانيهما أن الشهادات التى وصلت إلينا بصدده لا تتفق فيما بينها ، هـذه المسألة يجب ألا تستوقفنا هنا ، لأن ما يعنى موضوعنا فى المقام الأول هو تاريخ الأفكار وليس تاريخ الأشخاص . ومن جهة أخرى لقد رسم لنا أفلاطون صورة تثير اهتمامنا إلى حـد كبير ولو على سبيل أنها مجرد صورة . وما أعنيه هنا هو بالذات هذا الدفاع الذى أراد أن يحيى فيه ، بعد مضى ثلاث سنوات على هـذه القضية الشهيرة ، نفس المشهد وأن يكرر دفاع المتهم . ها هو سقراط أمام محكمة أثينا الديمقراطية التى تتكون من مجموعة ضخمة من أفراد الشعب تقرب من الخمسمائة ، وقد اختيروا بالقرعة وكلفوا بإبداء الرأى فى تهمة بالإلحاد . ويذكرهم سقراط باتهام قديم كان قد وجهه له أرسطوفان منذ ثلاثة عشر سنة فى مسرحية « السحب » وكان هذا المؤلف الكوميدى قد أعلن أنه (أى سقراط) قادر على البحث علناً فيما يحـدث تحت الأرض وفى السماء ، وقادر على الانتصار للعقيدة الفاسدة وعلى تعليم الآخرين أن يفعلوا مثله « .. وهـذا يعنى أنه فحص كعالم طبيعى المجالات الرفيعة والمشهورة بأنها إلهية ، مثل السماء وظلام عالم الموتى » وأنه ينتسب من السوفسطائيين ، هؤلاء الأساتذة الذين كانوا يفخرون بقدرتهم على مناقشة كل شىء والذين كانوا يزرعون الشك فى العقول بحجة أنهم يعلمون الخطابة . ولكن سقراط يحتج ضد هـذه الوشاية المزدوجة « حقيقة إيها الإثينيون ليس لدى أدنى فكرة عن كل هـذا . وأنى لأستشهد بأغلبيتكم .. وأدعو للحديث كل من سمعنى منكم أتحدث .. (١)

---

(١) p. 19 bcd

لم يكن سوفسطائياً ، كما لم يكن عالما طبيعياً فما هو علمه إذن .. إنه يصرح بوضوح « إنه العلم الخاص بالإنسان »(١) هذه هى طرافة سقراط ، فالإنسان عنده هو الذى ينبغى دراسته لا السماء ولا الأرض ، وهــذه الدراسة هى وحــدها الضرورية . ألم يكن قد قرأ فى معبد أبولو هــذه الحكمة الشهيرة « اعرف نفسك بنفسك » .. وألم تكن كاهنة الله قد أعلنت أنه أحكم الرجال(٢) ، لأنه بالذات ركز كل جهوده فى هــذه المعرفة .. إن مثل هــذا الوصف المقدس ليس مجاملة تافهة بل هو تكليف ، هى رسالة تجاه البشر ، رسالة شاقة وخطرة ، ولكنها جميلة وملحة . لنستمع إليــه يقول .. « هه ربما قيل لى ألا تخجل من كونك قد عشت حياة تدفع بك اليوم إلى الموت».. « ومن حتى أن أجيب على هــذا » من السيء تأكيد أن إنساناً له قيمة عليه أن يحسب فرصة فى الحيــاة والموت بدلا من أن ينظر فحسب عندما يتصرف فيما إذا كان ما يفعله صواباً أم لا »(٣) «وذلك لأن المبدأ الحقيقى أيها الأثينيون هو هــذا .. إن من يشغل موقعاً من واجبه أن يظل ثابتاً فيه مهما كانت المخاطر(٤) » . « عندما كان الزعماء الذين انتخبتموهم يكلفونى بموقع (فى معركة) كنت أبقى ثابتاً ، كما لا يفعل أحد فى المكان المحدد ، وأنا أتعرض للموت ، فإذا ما كلفنى الله بمهمة أن أحيــا متفلسفاً متأملا أنا ومعى الآخرون ، فهل كنت أتخلى عن هــذا التكليف . خوفاً من أى شيء آخر(٥) ».

ثم يواجه الفرضين المحتملين . البراءة أو الإتهام .. وهو لا يتوقع براءة تامة وسهلة . « إذا كنتم تريدون أن تفرضوا على شرط عدم التفلسف فى مقابل الإفراج عنى سأقول لكم لا سأطيع الله ولن أطيعكم ، وطالما هناك نفس يتردد فى صدرى فكونوا على ثقة من أننى لن أكف عن التفلسف ،

(١) 20 d

(٢) 12 a

(٣) 28 a

(٤) 28 d

(٥) 28 e-29 a

وعن أن أعظكم ، وعن أن أعلم كل من أقابله منكم ، وسأقول له كما اعتدت أن أفعل .. « ما بالك أيها الصديق لا تخجل من الاهتمام بثروتك وسمعتك ، أما عقلك ، وأما الحقيقة وأما نفسك التى ينبغى السمو بها بلا توقف ، فلا تحفل بها جميعاً (١) » عبارات رائعـــة تطرح بقوة هائلة مشكلة النفس وتحدد بوضوح دعوة الفيلسوف .

ولنتناول الآن الفرض الآخر .. « إذا حكمتم على بالموت فإن الضرر سيلحق بكم أكثر ممـــا سيلحق بى لأنكم لن تجدوا بسهولة رجلا آخر مرتبطاً بكم بإرادة الإلهية لحثكم » (٢) ثم تصبح عبارته أكثر إلحاحاً . « اسألوا أنفسكم إذا كان من الممكن لإنسان تجاهل كل المصالح الشخصية كما فعلت ، وإذا كان من الممكن تحمل عواقب ذلك كما أفعل منذ سنوات مضت لأتفرغ للاهتمام بكم وذلك لحثكم على أن تصبحوا أفضل ممـــا أنتم عليه ، دون أن آخـــذ أبدا أجرا على هذا ودون أن أطلب شيئاً (كما يفعل السوفسطائية) أبداً ، وإنى لأقدم دليلا يؤكد بما فيه الكفاية صدق قولى .. هو فقرى »(٣) .

ولكن ذلك كله لا يجـــدى ، لقـــد حكم متهمو سقراط وأعداؤه عليه بالموت بأغلبية حمقاء . وعندئذ يلقى خطابين أخيرين فى الأول يتوجه إلى هذه الأغلبية . ويبرز فى الأول فقرة تلخصه جيداً . يقـــول . « الآن سنخرج جميعاً من هنا أنا وقد حكمتم على بالموت والذين اتهمونى وقد اتهمتهم الحقيقة بالغش والظلم . وإنى لألتزم ، مثلهم بحكمهم . وممـــا لا شك فيه أن الأمر كان لابد وأن يكون على هـــذا النحو وإنى لأعتقد أن الأمور جرت على النحو الذى كان ينبغى أن تكون عليه (٤)» . إنه تلخيص رائع نجد فيه جنباً إلى جنب الاحتجاج الأبى من قبل البراءة ضد الظلم المنتصر ، وشجاعة

---

(١) 29 e

(٢) 30 c-e

(٣) 31 a bc

(٤) 93 b

الضمير المستقيم الواثق من نفسه ، والخضوع الرفيع من قبل العقل المقتنع بأن العالم أحسن صنعه بالرغم من كل القبح الموجود فيه وذلك لأن انتصار الشر ليس إلا ظاهرياً . وسيعبر سقراط عن هـذا الاقتناع بكلمات خاصة مفصحاً بذلك عن سر قوته .

وفى الخطاب الثانى يتجه بالفعل إلى الذين برؤوه فيقول : « إن ما يحدث لى شيئاً طيباً بالنسبة لى ، فيقينا نحن نخطىء عندما نتصور أن الموت شر .. فلنفكر فى الأمر بالفعل .. فثمة أمران .. إما أن الذى يموت لا يصبح شيئاً ، وفى هـذه الحالة ، لا يشعر بأى شىء وإما يكون الموت رحيلا كما يقال (فى الأورفية) ، أو انتقالا للنفس من هـذا المكان إلى مكان آخر .. إن هـذه الثقة تجاه الموت ، يجب أن تشعروا بها مثلى ، إذا ما وعيتم فحسب هذه الحقيقة أنه ليس ثمة سر ممكن بالنسبة للإنسان الخير ، لا فى هـذه الحياة ولا فى الحياة الأخرى ، وأن الآلهة ليست غير مبالية بمصيره .. وهذا هو سبب أنى لا أضمر حقداً للذين حكموا على بالإعدام ولا للذين اتهمونى »(١) .

وهكذا قدم لنا سقراط على أنه إنسان يشعر بعمق بالقلق الإنسانى فكرس حياته بعد أن اكتشف كلمة السر لإيقـاظ هـذا القلق النبيل فى نفوس مواطنيه ولنقل إيمانه وأمله إليهم . هو موقظ للقلق ومثير للضمائر ونكرر أنه لا يهمنا كثيراً أن يكون سقراط قد فكر وقد تكلم على هـذا النحو ، فيكفينا أن هـذه الأمور السامية قد فكر فيها وأنها قد كتبت فى أثينا فى بداية القرن الرابع قبل الميلاد وأغلب الظن حوالى عام ٣٩٦ .

ولم يكن يسع أفلاطون راوى أو مؤلف هذه الأمور إلا أن يعود إليها مرة أخرى لحسابه الخاص . فعل ذلك مراراً طوال حياته الطويلة ، شغلته مشكلة العالم الآخر ، ومن هذه الزاوية يعد عمله فريداً فى الأدب القـديم

(١) 40 b, 41 d

وثمة مؤلفان فحسب من أعماله سنتوقف عندهما لأنهما يعالجان هذا الموضوع بشكل مباشر أكثر . أحدهما فيدون . والمشهد هنا يدور فى السجن حيث ينتظر سقراط تنفيذ الحكم . واليوم أتى أصدقاؤه الذين كانوا يأتون كل يوم منذ الصباح لملازمته ، مبكرين عن العادة إذ أن على معلمهم فى المساء وعند غروب الشمس ، أن يشرب الكأس القاتل . فيما يقضون اليوم .. فى التفلسف بالطبع ويسوق الظرف الموضوع . إنهم يتحاورون فى الموت وفى النفس وفى الخلود . وتقـدم الحجج التى تثير مجموعة كبيرة من الأسئلة . ويدير سقراط النقاش ببساطته وبشاشته المعتادتين . وبعد أن فحصت كل أدلة خلود النفس ، يبدى أحد المتحاورين شكوكاً بصدد قيمتها ويجيبه « . سقراط بأن ما قيل ليس كل ما ينبغى قوله . فمن اليقينى أنه ما يزال هناك أكثر من نقطة مشكوك فيها » (١) ويتدخل متحاوراً آخر ليقول عبارات عجيبة . ها هى .. » فيما يتعلق بمثل هذه المسائل فإن المعرفة اليقينية فى الحياة الحاضرة تكون أمراً عسيراً للغاية إن لم يكن مستحيلا . نحن إذ ننسحب من هـذه المباراة دون أن نمل من النظر فى كل الاتجاهات فمعنى هـذا أن نفوسنا هشة .. فلابد من محاولة تحقيق مثل هـذه الاحتمالات . عدم ترك أية فرصة للتعلم أو البحث اعتماداً على الذات ، أو إذا ما عجزنا عن هذا أو ذاك أن نأخذ من تراثنا الإنسانى ما هو فى نهاية الأمر الأفضل والأقل استحقاقاً للكراهية ، وأن نستسلم وكأن لوحاً خشبياً يحملنا وعليه نغامر برحلة حياتنا نظراً لعدم إمكانية القـيام بهذه الرحلة برا بقـدر أكبر من الأمان وبقـدر أقل من المخاطرة ، على متن وسيلة انتقال أصلب .. وأعنى بهذا الوحى الإلهى » (٢) ويعترف سقراط بأن ثمة فحصاً جديداً للمسألة يفرض نفسه ، ولذا تستأنف المناقشة . وفى نهاية المطاف يعلن الشكاك أنهم قد اقتنعوا . ويوصيهم سقراط بالرغم من ذلك بفحص الأدلة ومقدماتها بشكل أعمق فهو شخصياً مقتنع بقوة بالخلود . وعندما يؤمن إنسان بوجود النفس .

---

(١) 84 c

(٢) 85 cd

وبالخير وبالحق وبالعدالة ، فهو ينفرد بقدرة من قبول الانتصار النهائى للمادة لعدم جدوى الوجود الإنسانى . ولكنه يبحث عن الدليل الحاسم ، القاطع الذى يحقق الاقتناع ويبطل كل شك . رها هو ، فى محاولة أخيرة ، يلتقط فكرة المجازفة التى ألقى بها صديقه ليقـــول .. « إذا كانت النفس حقاً خالدة ، فهى تطالبنا بأن نعنى بها ... لأنه فى هـــذه الحالة تكون هناك مخاطرة رهيبة فى عدم العناية بها . إن هـــذه هى فى رأيى المجازفة التى يليق الإتيان بها ، تلك التى تستحق العناء إذا كنا نؤمن بهذا الخلود . إن هـــذه المجازفة جميلة بالفعل » (١) وينتهى النهار ، وتلقى الشمس بآخر أشعتها على حوائط السجن ويظهر السجان حاملا الكأس ، فيأخذه سقراط « ليشربه حتى الثمالة مع احتفاظه بهدوئه ، بدون أدنى اضطراب ، وبدون أى تغيير لا فى لونه ولا فى قسماته » . (٢)

أما العمل الآخر فهو المائدة . هى مائدة اجتمع عليها أصدقاء الشاعر أجاثون للاحتفال بالنجاح الهائل الذى حققته إحدى مسرحياته ، وبدلا من ترك المناقشة تدور كيفما اتفق قرروا أن يعالج كل منهم حسب دوره موضوعاً محدداً ، ويقـــع الاختيار على الحب . وبلسان سقراط يعالج أفلاطون نظريته . ففى رأيه أن الحب هو هـــذا القلق الذى يشغلنا . ويتم العرض على مرحلتين : الأولى هى تحليل للحب والتالية هى عرض للمسار الذى يتبعه الحب الواعى ليحقق الإشباع الكامل .

إن تحليل نفسنا يكشف لنا عن وجـــود قوة كبيرة بها قوة تحركنا بإستمرار ، هى الحب . إن الحب رغبة تولدت عن الحرمان فنحن لا نرغب فيما نملكه . إنه قلق دائم واتجاه للخـــير عليه أن يملأ فراغ الحرمان . الحب ينطلق إذن من الخير وينتهى للخـــير ، فهو شىء غير كامل هو وسط فى حركة تذهب من الحرمان من الخير إلى امتلاك الخير ، هو يريده امتلاكاً خالداً

---

(١) 707 b c, 114 d

(٢) 117 b c .

لأنه من العبث ومما هو مضاد للطبيعة أن نرغب فى الخير لفترة فحسب ، إن الخلود متضمن فى الرغبة فى الخير ، وباختصار فإن الحب هو المجهود الذى يبذله الكائن الفان لبلوغ الخلود .

إلا أن الحب فينا ينزع أولا للأجسام ، للصور وللألوان ، معتقداً أن هذه هى غايته ولكن النفس الحكيمة تدرك أن الجمال الحسى مؤقت ، زائل ، وأنه جمال غير حقيقى ، ومحبط وغير كاف لاستنفاذ قدرتنا على الحب . وهى تدرك أن الصفات التى تجعل الأجسام محبوبة ترجع إلى النفس ، ولذا فهى تعكف على حب النفس أياً كان غلافها الخارجى لأنها تعلم أن النفس جميلة فى ذاتها . لكن ما يجعل النفس بدورها جميلة هو العلم والفن والفضيلة التى تتحلى بها ، ولذا فالنفس الحكيمة تتعلق بهذه الأنواع المثالية من الجمال ثم تصعد درجة أخيرة .. فهى تتبين عنصراً مشتركاً بين هذه الجمالات المثالية به تكون جميلة ، هو عنصر يمثل فى كل منها انعكاس الجمال بذاته ، الجمال المعلن ، وغير المخلوق ، والخالد والذى نحبه لذاته والذى يفرض على كل من يتأمله التعلق الكامل والدائم به . (١)

ذلك هو التسامى الأفلاطونى فى خطوطه العريضة المبسطة اللتى يحدث بلا مقاومة إذا ما انتبهنا إلى المعنى الحقيقى للنزعة العميقة التى تحركنا وتدفعنا دائماً نحو المطلق ، المطلق من حيث الكمال ومن حيث المدة إنه لدليل جديد على الخلود استنبط من النزعة الأساسية لوجودنا .

وفى نهاية الأمر كان أرسطو مؤكداً هذا مثل أستاذه ، وإن فعل ذلك ربما بقدر أقل من الحماس ومن التسامى ومن الوضوح . رجع لدليل من أدلة أفلاطون وقال إن النفس الإنسانية تحظى بمعرفة مزدوجة حسية وعقلية ، الأولى تنصب على الأشياء الجسمانية لتدركها فى خصوصياتها ، والثانية تدرك الأشياء الجسمانية فى صورتها المجردة ، اللامادية . فضلا

---

(١) 201 e - 212 c

عن كونها تدرك أشياء لا مادية فى ذاتها مثل الفضيلة ، والعلم والنفس والله . إن عملية الإدراك تتم إذن بدون عضو لأن العضو من شأنه أن يجعل المعرفة بالضرورة محدودة وملموسة . وبما أن للنفس عملها الخاص فهى تتعالى على الجسم . ولذا « فهى عندما تأتى إلينا يكون لهـا وجـودها الخاص الذى لا يفسد » (١).

بما أن هـذه كانت هى طبيعة النفس فقد ترتب عليها أن غايتها ليست هى اللذة ، لأن الحيوان يشعر باللذة هو كذلك ، ولأن الإنسان لا يشعر بها إلا من خـلال ما به من حيوانية ، وليس من خلال ما يميزه عن الحيوان وما يمثل وظيفته الخاصة . وبما أن الخير أو كمال الوجـود لا يتمثل إلا فى التحقق الكامل لوظيفته ، وبما أن وظيفة الإنسان الخاصة هى حياة العقل فإن خير الإنسان لابد وأن يتمثل فى أفضل ممـارسة لهذه الوظيفة » . (٢)

وها هو التسامى الذى أتى بعد الاستدلال الوضعى .. « إن العقل لا يشغل إلا حيزاً صغيراً ، ولكنه يتجاوز تماماً كل القدرات الأخرى من حيث القوة والرتبة . يجب إذن ألا نتبع اقتراح الذين يقولون إننا بشر وإننا يجـب أن نقصر فكرنا على الأشياء الإنسانية . على العكس فإن علينا أن نتعلق بقدر المستطاع بالحياة الخالدة وأن نسعى بكل جهودنا لأرقى حياة تستطيع طبيعتنا أن تحياها ، لأن مثل هـذه الحياة هى أكثر أنواع الحياة إنسانيـة . إن التأمل هو حياة الآلهة وهو فضيلتها الوحيدة ، والإنسان يمارسه بالجانب الإلهى الموجود فيه » .

وبعد أرسطو ضعف التأمل الفلسفى الكبير واقتصرت الفلسفة على الأخلاق. هذا الضعف وهـذا الاقتصار كانا قد بدءا حتى فى حياة أفلاطون ، مع بعض المستمعين لسقراط الذين جاءوا بعد موته بمذاهب متنوعة وإن

---

(١) De Anima, I, 4, 408 b 18

(٢) Ethique a Nicomaque, 1, 7, X, 6-8.

أعلنوا جميعاً انتسابهم له . إن هــذا الاختلاف وهذه التبعية المشكوك فيها ، فضلا عن شواهد أخرى ، هى الأمور التى جعلت الشك يحلق فوق شخصيته وفكره ويهمنا من هؤلاء الفلاسفة اثنين «إنتستين» و«ارستبوس» .

أسس إنتستين الذى كان قد استمع أيضاً للسرفسطائية مدرسة فى أثينا فى مكان يطلق عليه « الكلب الرشيق » ، ومن هنا اسم « الكلبية » الذى التصق بهذه المدرسة . لقد استحقت هذه المدرسة هذا اللقب لسبب آخر ألا وهو فظاظة وخشونة أتباعها . قام مذهبه على نقطتين : الاحتقار الكامل للعلم ، والفضيلة التى قوامها هو عدم الإحساس . يقــول إنتستين : « إننى أفضل أن أصاب بالجنون ، عن أن أشعر باللذة » وشأنهم شأن الشحاذين المحترفين كانوا يتجولون والعصى فى يدهم والمخلاة على كتفهم ، سائلين طعامهم ، مبرزين بلا حرج عيوب أو أخطاء الناس . مظهرين بساطة حياتهم . ولقد صورت الأسطورة هذا الموقف فى شخص ديوجين ، التلميذ المباشر لإنتستين.

أما أرستيبوس ، الذى كان من قورينائية والذى درس فيها فى آخر حياته ، فقد كان يلتقى مع إنتستين فى احتقار العلم ، ولكنه كان يختلف معه فى تأكيده أن اللذة الحالية ، هى بلا خجل أو خوف الخير الأقصى . ولقد عرفت مدرسته فيما بعد ابنا رهيبا هو هيجسياسى الذى جعل غلقها أمراً حتمياً بسبب منطقه الجاف الذى كان بدوره السبب فى نبذه . كان يقول إن اللذة الخالصة تلك التى لا تترك وراءها أى رد فعل مؤلم ، هى حالة نادرة للغاية والحقيقة هى أن مجموع الآلام أكبر من مجموع اللذات ، إن السعادة هى إذن أمنية لا تتحقق والحكمة تتمثل فى تجنب بنفس القــدر كل من اللذة والألم ، ولكن هل تستحق حياة حيادية أن تحيا ، ليس هناك إلا مخرج واحد وهو التخلص من الحياة . ولقد تسبب هيجسياس فى عدد من الانتحارات وأطلق عليه لقب « مستشار الموت » . يا له من عقاب لمذهب أن يرى منطق مبدأه يؤدى به إلى نفى هذا المبدأ ذاته .

ونصل الآن إلى مدارس القرن الثالث .. مدارس أبيقور والرواقيين والشكاك . اعتنق أبيقور نظرية ديمقريطس القديمة التى ترى أن الكون بما فيه من بشر وآلهة ، يتكون من ذرات تلتقى بعضها بالبعض الآخر وتنفصل بعضها عن البعض الآخر وفقاً لقانون أو صدفة عجيبة لا نعرف كنهها ، وادعى ،وقد تسلح بهذه المادية،أنه يعلم « الحياة السعيدة » لكل من يريد الاستماع إليه ، أى يعلم إسلام الجسم والروح . ماذا يجعل الكيان الإنسانى يضطرب ،إنه السعى غير العاقل للذة . فصحيح أن اللذة هى الخير الوحيد ، ولكن بشرط أن تكون لذة حقيقية أى بشرط أن تقتصر على إلغاء الألم بواسطة الإشباع المحسوب للاحتياجات الطبيعية والضرورية فحسب ، أى احتياجات الشرب والأكل . وهكذا يظل الكيان الإنسانى فى حالة توازن دائم . ماذا يسبب اضطراب أعماقنا إنه قدرة الآلهة ، والقدر ، وبعض الظواهر السماوية ، والخرافات من كل نوع ، واخيراً الموت . ولكن الآلهة تعيده عن العالم ولا تحفل به البته ، إنها بحكم تعريفها كائنات سعيدة ، وهى لن تكون كذلك إذا ما اهتمت بأمورنا والقدر يتلاشى لنفس السبب . إن الخوف الذى يسببه كسوف الشمس وظواهر السماء الأخرى سببه الجهل بالطبيعة ، والعلم هو الذى يخلصنا من هذا الخوف . إن هذا الجهل هو كذلك مصدر كل الخرافات ، والعلم هو الذى يقضى عليها . أما الخوف من الموت ، فهو من صنع الخيال ، والتأمل الهادىء يبين لنا أنه طالما نحن موجودون فإن الموت ليس موجوداً وإذا وجد الموت لا نكون نحن موجودين . إن الحكيم الأبيقورى يعرف أنه لن يكون خالداً وهو لا يفكر فى هذا ولا يندم عليه ابداً .

ولقد انزلق أتباع ابيقور بسرعة إلى أخلاق أرستيبوس بمنحدر طبيعى . فعندما ما نعلن بالفعل أن اللذة هى الخير الأقصى فبأى حق نقننها ونحددها ؟ لقد كان اعتدال أستاذهم نفسه بالذات أقرب للحساب النفعى وللحذر المريض منه للاعتدال الحقيقى . وكان الرواقية المعاصرون لهم يحتجون على مذهبهم وعلى أخلاقهم ويشتبكون معهم فى معارك لا تنتهى.يالها من مزيج عجيب

من المفاهيم المتعارضة تلك الرواقية . فمن جهة هي وحدة وجود مادية ، وبالتالي هي إنكار لوجود إله شخصي ، وللحرية ، وللخلود ، ومن جهة أخرى هي شعور ديني مكثف ، وعبادة لله ، وتوسل لعنايته ، وخضوع لإرادته ، وتعظيم لحرية الحكيم ، وفضيلة متعالية وعنيفة ، وينتهي الأمر بأن يتحول الإنسان إلى دخان . وثمة تأكيد عظيم الدلالة لإرادة الإنسان في أن يحيا بالرغم من كل شيء ، وثمة رفض لإخضاع كرامة الموجود العاقل بالرغم من منطق المذهب ، في هـذا التناقض المؤلم .

أما مدرسة الشك فهي أيضاً مدرسة فضيلة . فضيلة سلبية وخاضعة : إنها تعلن أن الحقيقة لا وجود لها أو أنه لا يمكن الوصول إليها ، وهي تلاحظ عدم ثبات الأشياء ، وتستنتج من هـذا أن الحكمة والسعادة توجدان في اللامبالاة المطلقة تجاههما ، إذ أن التعلق بإحداها والخوف منهما هو إعطاؤهما قيمة في ذاتهما بلا وجه حق وهو تعريض النفس لخيبة أمل دائمة . وكان السوفسطائية قد أكدوا من قبل المساواة بين الحجة ونقيضها ولكنهم كانوا يضعون شكهم في خدمة الهوى . لقد دشن بيرون ، الذي كان قد اصطحب جيش الإسكندر في الشرق وأعجب بزهد وقوة تحمل الفقراء الهندوس ، هذا الشك الأخلاقي الجديد الذي جذب عدداً كبيراً من الأتباع والذي غزا مدرسـة أفلاطون نفسها حيث كان الخلفاء غير المخلصين يائسين من بلوغ الحق ومكتفين بما هو محتمل . وسيطر تراخ بالغ على العقول واختتمت الفلسفة الهيلينية مسارها .



مسار عظيم ، بلا شك إن ما قلته عنه ، فيما يتعلق بنقطة محددة ، يجعلنا نخمن بالكاد قوتها وثراءها إن هـذا المجهود المبذول من أجل تفسير العالم ومن أجل تنظيم الحياة الإنسانية عقلانياً ، لم يكن له سابقة عند أي شعب آخر . وإذا كان قد فشل أكثر مما نجح ، فإن نجاحه قد تجاوز كل حدود الإعجاب

عند كل من أفلاطون وأرسطو . إنها (أى الفلسفة الهيلينية) تمثل بالنسبة لنا قدر العقل ، والحد الأقصى الذى يمكنه بلوغها ، كما أنها تمثل دليلا عظيما للغاية على الروحانية . ولكنها للأسف تكشف كذلك عن سقطات العقل إذا ما اعتمد على قدرته وحـــدها . نعم ، هناك بعض اللمسات الواجبة لتصبح اللوحة مطابقة للحقيقة الدقيقة . وهكذا ينتهى هذا الدفاع المثير الذى ذكرت لكم منه هـــذه الفقرات الجميلة للغاية « يقول سقراط : هذه لحظة الرحيل ، أنا لأموت وأنتم لتحيوا . أيهما أفضل مصيرى أم مصيركم ؟ لا أحد غير الله يعرف ذلك » . وفى فيدون ، وهى أكثر جمالا ، كانت العبارات المتشككة أكثر ، وهو ما يشعر القارىء بعدم ارتياح حقيقى .

ومن جهة أخرى كان أفلاطون ، مثله مثل الفيثاغوريين يعتقد فى تناسخ الأرواح وهو ما يثير مشكلة ضخمة : هل السعادة ، وهى الغاية القصوى ، خالدة ؟ إن بعض نصوص فيدون تؤكد ذلك (مثل 151 d) ، وثمة نصوص أخرى فى ذات العمل تقول لنا إنه لولا تتجسد النفوس مرة أخرى ، لولا رجوعها مرة أخرى للأرض لكانت الطبيعة قد دخلت منذ زمن بعيد فى دائرة الراحة المطلقة ، لأن المادة بالنسبة له غير متحركة بذاتها ومبدأ كل حركة هو النفس . وبما أن فكرة التناسخ هذه هى جزء رئيسى من مذهبه وبما أنها تتكرر فى عدة مواضع من أعماله ، فلا يمكن لأى تأويل أن يجلى هذه المشكلة . أما عن أرسطو ، فإن التأويل الذى قدمته عن فكرته عن الخلود فيما سبق هو أفضل تأويل ، وهو يتفق مع بعض النصوص الموثوق فيها كما يتفق مع تجاه مذهبه . ولكن ثمة شراح عظام عبر العصور ، لم يعترفوا بأنه قال بالخلود ، بسبب التردد والغموض البالغين الموجودين فى النصوص المعنية به ، هـــذا فضلا عن كونه قد قدم الأدلة المضادة لفكرتى الخلق والعناية وعن أنه ترك فجوة بين العالم والله . ومما لا شك فيه أنه بإمكاننا الاعتراض

كذلك على هـــذا ، ولكن النصوص التى سنذكرها ستكون إما جـــدلية خالصة وإما يخفف حدتها إلى حـــد كبير تعبير «يبدو» الذى يكثر تردده على قلمه بصدد مثل هـــذه المسألة . ومن جهة أخرى ألا يكفى أنه ترك لنا نصوصاً متناقضة حتى يكون الأمر خطيراً إلى حـــد كبير ؟ لقد أخذ على أفلاطون ، فى مجال الأخلاق أنه أيد إمكانية بلوغ الإنسان للخـــير المطلق . وفى هـــذا الصدد ، يمكننا القـــول إنه كانت لديه فكرة سليمة عن المسافة التى تفصل بين النهائى واللانهائى .. فإذا كانت سعادتنا تكمن بالفعل فى تأمل الله ، فلابد أن يسمح لنا الله نفسه بذلك وأن يساندنا فيه . ولكن هنا أيضاً لا يحقق التأمل هدفه الكامل ليظل الإنسان بعيداً عن غايته . ها هى شكوك كثيرة بصدد مشكلة المصير .

ومن جهة أخرى ما هو التأثير الذى مارسته هذه المذاهب إذا ما تأملناها من أفضل الزوايا ؟ إنها لم تؤثر إلا فى صفوة ضئيلة للغاية . وظل الشعب بعيداً عن نشاط المدارس الفلسفية . ولقد ربط بين الفضيلة والفلسفة بقوة بحيث ظن أن الشعب عاجز عن كل فضيلة حقة . فكيف ندهش بعد هـــذا من أن الشعب قد ارتد إلى السحر ، والتنبؤ بالغيب وإلى التنجيم ، وهى على كل أمور آمن بها عدد من الفلاسفة ومن المثقفين ، كما ارتد إلى المعتقدات من كل نوع ، بل إلى أغرب المعتقدات وأحياناً أكثرها مدعاة للخجل عندما لم يعثر كذلك على أية حقيقة فى معابده .

هل ينبغى القول إننا يجب أن ننتهى إلى الإقرار بعجز العقل العميق فيما يتعلق بمصير الإنسان بالذات ... لا أبدا ؟ ولكن يجب التمييز بين عدة أمور . ففى بعض الأحيان يستطيع العقل البرهنة على الحقائق الكبرى المتعلقة بطبيعتنا وبأصلنا وبغايتنا . لقد ترك لنا أفلاطون وأرسطو فى هذا الصـــدد أدلة حاسمة حددتها الميتافيزيقا التوماوية بدقة واستكملتها وأرستها بقوة . ومع ذلك فإن

مثل تلك المعرفة لم تكن فى الوثنية إلا وقفاً على عدد من العقول ضئيل للغاية ، أما الآخرون فقد قصروا أنظارهم على الحياة الأرضية وأنكروا تماماً النزعات الإنسانية الحقة . واختلطت المعرفة حتى عند هذه العقول المتميزة بالأباطيل كما أعلنت للتو ، كما ظلت مترنحة . ولنتذكر ندم أفلاطون الرفيع على أن ثمة وحياً إلهياً لم يأت ليبطل ترددنا ، ونداءه المثير للعواطف لل « الخطر الجميل الذى يجب خوضه » نداء وندم يشرف بهما بلا شك ، وإن كانا يبنيان جيداً. الضرورة الأخلاقية للوحى ، الذى ينفرد بقدرته على جعل البشر يقفون بشكل يقينى بالفعل على حقائق ضرورية ، والذى يبطل قلقهم .

* * *

المدينة الفاضلة عند الفارابى

المدينة الفاضلة عند الفارابى

محاضرة ألقاها الأستاذ / يوسف كرم *
فى الحلقة التوماوية

أن الطابع المميز للفلسفة الإسلامية هو وحدتها الكاملة من بدايتها حتى نهايتها فنحن نتبين ذلك حتى عند الكندى أول الفلاسفة(النصف الثانى من القرن التاسع) ، وكان يمكننا تبين ذلك بطريقة أفضل إذا كنا قد احتفظنا بكل كتاباته ، نتبين المواقف الأساسية التى ستستمر حتى النهاية . وتتضح هذه المواقف تماماً عند خلفه الفارابى (النصف الأول من القرن العاشر) خاصة فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » وهو موضوع هذا اللقاء . من فاراب وهى مدينة تركية أو فارسية جاء فيلسوفنا إلى بغداد حيث درس الفلسفة على يدى المسيحى يوحنا بن حيلان . وضع شروحاً لأرسطو لم تصلنا أبداً وعدداً من الرسائل بقى بعضها . وإذا اعتمدنا فى حكمنا على هذه الرسائل التى هى أشبه بالملخصات الدراسية منها بالرسائل بالمعنى الدقيق للكلمة لتبين لنا أن معرفته بالفلسفة اليونانية لم تكن غير مباشرة فحسب إنما كانت أيضاً غير دقيقة فى بعض المواضع وصاحبة هوى فى مواضع أخرى . تصفحوا « الجمع بين أفلاطون وأرسطو » وستلتقطون أمثلة كافية مؤيدة لهذا الرأى ، ستتبينون أيضاً أن الفلسفة اليونانية بالنسبة له كانت تمثل كلا متجانساً بلا تصادمات ولا اختلافات وهو ما يفسر لنا التلفيق الذى ساد فى هذه الفترة والذى كانت تأخذ به كل المدارس أوجلتها وهى هانئة الضمير تماماً . وبين هذه الرسائل تبرز « المدينة الفاضلة » كلوحة اكتملت وسط محاولات تتفاوت من حيث درجة النجاح ، وفيها يقدم لنا المؤلف فى صفحات رائعة الإيجاز والبيان ما يشبه « الخلاصة » التى تنطلق من الله وتهبط سلم الموجودات لتنتهى بنظرات صوفية .

(*) ونشرت فى Cahiers du Cercle Thomiste السنة الثالثة العدد ٥ – القاهرة – سبتمبر – أكتوبر ١٩٣٦ – ص ٢٧٦ إلى ٢٨٦ .

(١) الله وصفاته

بلا أية مقدمات يبدأ هذا العمل بنظرية فى الربوبية . فوجود الله ليس مبرهناً عليه فيها ولكنه يفترض افتراضاً . فالله معروف بأنه الموجود الأول ، بأنه علة الموجودات الأخرى ، وبأنه خلو من كل نقص ، وبأنه خالد ، بأنه الموجود بذاته وليس بعلة أخرى أياً كانت . وهذه القضية الأخيرة تبرزها نظرية علل أرسطو الأربع . ليس الله إذن مادة ولا هو موجود فى مادة أو فى أى موضوع . ولا صورة له (بمعنى الصورة الجسمانية) لأن الصورة لا توجد إلا فى مادة . ولو كانت له صورة لكان مركباً من مادة وصورة ولوجد بواسطة جزئية المكونين له ولكان لكل من هذين الجزئين علة للكل . وليس ثمة علة غائية لوجود الله وإلا نظم وجوده من أجل هذه الغاية ، وإلا كانت هذه علة له . والله لا يدين كذلك بوجوده لموجود سابق عليه ومن باب أولى هو لا يدين بهذا الوجود لموجود أقل منه ، وليس له علة فعالة .

إن الله واحد وبينه وبين سائر الموجودات اختلاف . فوجوده خاص به ولا يشاركه فيه أبداً أى شىء آخر فأى شيئان يمكن أن يكونا إما متماثلين وعندئذ يكون لدينا جوهر واحد وهو ما يتعارض مع نقطة انطلاقنا ألا وهى تعدد الموجودات ، وإما يكونان جزئياً متماثلين وجزئياً مختلفين وعندئذ يكون كل منهما مركباً وهو ما يتعارض مع ما افترضناه سلفاً فيما يتعلق بالله . لا وجود شبيه بوجود الله إذن من حيث الجنس ، وإلا كان الله ناقصاً ، أى وإلا نقصه هذا الموجود الخارج عنه ، تماماً كما لا يوجد خارج الجمال الكامل جمال من نفس النوع ، ولا يوجد خارج كل جسم كامل كالشمس والقمر والكواكب الأخرى جسم من نفس النوع . وهكذا لا يمكن أن يشارك شىء فى وجود الموجود الأول بما أن هذا الأخير كامل .

وليس لله ضد ، لأن فى استطاعته كل من الضدين أن يؤثر الواحد فيهما على الآخر وأن يفنيه ، وما يمكن أن يفنى لا يوجد بذاته وليس قديماً وهو إذن معلول أبدى أزلا

ولا يمكن تعريف الله لأنه بسيط تماماً . إن البساطة تحتم ألا يكون الله كما وألا يكون جسما ، فهو الوحدة المطلقة التي لا تنقسم .

وبما أنه لا مادى فهو جوهرياً عقل بالفعل ، وفى ذات الوقت هو معقول بالفعل ، لأن المادة هى التى تحول دون أن تكون الصورة عقلاً بالفعل ومعقولا بالفعل . والله معقول لمجرد أنه عقل ، لأن ما هو بالماهية عقل لا يحتاج ليكون معقولا لموجود آخر يعقله ولكنه يعقل ذاته بذاته ليصبح بذلك عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل . وكل هذا متحقق فى الله وهو الجوهر الواحد واللا منقسم .

والله الذى يعرف ذاته هو العلم ذاته ، ومعرفته ليست إلا جوهره . وهو الحقيقة فكما أن الحقيقة والوجود يتطابقان وكما أن حقيقة شىء (حقيقته الأنطولوجية) هى وجود هذا الشىء ، وكما أن الحق (الحقيقة المنطقية) يقال على المعقول الذى به التقى العقل بالوجود وتطابق معه ، فإن الموجود الأول هو الحقيقة من زاوية هذه العلاقة المزدوجة . فوجوده هو أكمل وجود ، وهو يعرف ذاته (هذا عن المعرفة الأنطولوجية) وبذلك لا حاجة له ليكون حقاً (منطقياً) أن يعرفه شىء آخر .

والله حى أو بتعبير أدق هو الحياة لأن بفضله يصبح الكل واحداً ، وحياته هى أعظم تعقل من قبل أعظم عقل لأعظم معقول .

ما هى قيمة معرفتنا بالله ؟ إن كل شىء يعرف وفقاً لكمال طبيعته : إن ما يقابل فى نفوسنا المعقولات الناقصة هو تلك الموجودات من قبيل الحركة والزمان واللانهائى والحرمان وما شبه ذلك ، إذ أن هذه الموجودات ناقصة فى حد ذاتها ، إلا أن معقولاتنا عن العدد والمثلث والمربع أكمل لأن وجود هذه الموجودات أكمل . وبما أن الله هو أعلى درجات الكمال فإن معرفتنا به يجب أن تكون الأكمل ، إلا أن الأمر غير كذلك للسبب التالى : إن الله معقول كامل فى ذاته ولكننا بسبب ضعف عقولنا وتعلقها بالمادة نجد

مشقة فى تمثله كما هو ، فكماله الأقصى يبهرنا تماماً كما يبهر أبصارنا الضوء الأول والأكمل والأكثر تجلياً بالرغم أنه أوضح الأشياء المرئية والذى بواسطته تصبح كل الأجسام مرئية . فلن نتمكن من معرفة الله تمام المعرفة إلا إذا فارقت نفوسنا أجسامنا وإلا إذا أصبحت عقولا خالصة لأن المادة هى التى تبعدنا عن الله .

إن العظمة والجلال والمجد صفات له بحكم كمال جوهره سواء بجل هو ومجد أم لا . وسعادته تكمن فى المعرفة الكاملة التى لديه عن ذاته . وليس فى إمكاننا أن نكون فكرة عن هذه السعادة التى لا توصف إلا بمقارنتها بالسعادة التى نشعر بها عندما نعرف ما هو عظيم بالنسبة لنا ، إلا أن هذا أمر نادراً ما يتحقق لنا كما أنه عابر وناقص ومحدود .

أما الله فهو يعرف ماهيته بشكل كامل وهو يعشق بذاته ويعجب بها ، فالعاشق والمعشوق شىء واحد فيه . وهو أول عاشق وأول معشوق سـواء عشقه آخر أم لا .

(٢) صـدور الموجـودات

وبعد أن تحدث الفارابى عن الله على هـذه الصورة تحول إلى الحديث عن الموجودات الأخرى سواء أكانت محسوسة أم معقولة وأثار قضية أن وجود هذه الموجودات يترتب مباشرة على وجود الموجود الأول وعلى غزارة فيضه التى لا يمكن لأية عقبة سواء أكانت داخلية أم خارجية اعتراضها . وهو يلاحظ أن هـذا الفيض لا ينضب أى أنه لا يمس وجـود الله ، وهو لا ينقص من كماله : فهو لا يؤثر فى الله على الإطلاق . إلا أن فيلسوفنا قبل أن يصف الفيض ودرجاته المختلفة يتصدى للمسألة التالية : ما هى دلالة الصفات والأسماء التى ننسبها لله ، ما هى نتائجها بالنسبة لنا ويجيب بأن الأسماء التى تناسب الموجود الأول هى تلك التى تشير فى الموجودات التى ندركها

بتجربتنا بل تشير فى أفضل هذه الموجودات إلى الكمال وإلى عظمة الوجود مع هــذا التحفظ المزدوج :

١ — إن هذه الأسماء لا تشير فيه إلى الكمال الذى تشير إليه فى سائر الموجودات بل تشير إلى كمال خاص به بالضرورة .

٢ — إن تعدد الأسماء يجب ألا يؤدى بنا إلى الاعتقاد فى تعدد الكمالات فيه بل هى تعنى كلها سوياً موجوداً واحداً لا ينقسم . ومن بين هذه الأسماء هناك ما يشير إلى ما يخص الوجود فى ذاته كما فى حالة القول إنه موجود واحد وحى .... الخ . وثمة ما يشير إلى ما يخص الوجود بالقياس إلى وجود آخر مثل القــول عنه إنه عادل وكريم . إلا أن أسماء هذه الفئة الثانية إذا ما طبقت على الموجود الأول يجب أن تفقد كل دلالة العلاقة التى تكون جزءاً أساسياً من الكمال المشار إليه وألا تشير إلا إلى جوهر وإلى كمال تكون هذه العلاقة أثراً ضرورياً من آثارهما ، أى هى أثر لغزارة فيض الموجود الأول .

كيف صورت الموجودات ، إنها متعددة ومرتبة هيراركياً وكل منها أخذ نصيبه الوجودى من الموجود الأول ، وهى تبدأ بأكملها وتتسلسل تنازلياً حتى أقل درجــة التى لا يوجد بعدها إلا العــدم . إلا إنها بالرغم من تعددها ترتبط بعضها بالبعض الآخر بحيث أنها تكون نسقاً وتكون ما شبه الموجود الواحد . وعلة ذلك أنها تفيض الواحد عن الآخر على التوالى . فعن الموجود الأول يفيض الموجود الثانى الذى هو بدوره جوهر لا جسمانى تماماً وعقل خالص يعرف ذاته ويعرف الأول . وينتج عن معرفة هذا الموجود الثانى للأول موجود ثالث يفيض عنــه نتيجة لطبيعته الخاصة هو السماء الأولى . إن الموجود الثالث لا جسمانى بدوره ، وهو يعرف ذاته ويعرف الأول . ويصدر عن طبيعته الخاصة فلك الكواكب الثابتــة ، ويصدر عن معرفته موجود رابع لا مادى يعرف ذاته ويعرف الأول . وعن طبيعته الخاصة ينتج كوكب زحل ، وعن معرفته بالأول ينتج الموجود

الخامس . وهكذا يصبح لدينـــا بواسطة سلسلة من الفيوضات المزدوجة ستة موجودات لا جسمانية مرتبة ترتيباً تنازلياً آخرها يختم السلسلة ولا ينتج عنه أى فيض هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يصبح لدينا المشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وعنده ينتهى عالم ما فوق فلك القمر ، أى عالم الأجسام السماوية التى تتحرك دائرياً بحكم طبيعتها وهو ما يجعل بين أيدينا عشرة عقول مرتبة هيراركياً تحت الموجود الأول وتسع أجسام سماوية وكل من هاتين المجموعتين حصلت على كمال طبيعتها منذ البداية على عكس موجودات عالم ما تحت فلك القمر التى تبدأ ناقصة إلى أقصى قدر من حيث الوجود وتتطور حتى تحقق أقصى كمالها النوعى ثم تفنى .

وهذه العقول لكونها لا مادية ليس لهـــا أضداد ، لأن ما له ضد يشارك ضده فى مادته . هذا فضلا عن أن كل منها يكون نوعاً بمفرده لأن الأفراد لا تتعدد فى النوع الواحد إلا بفضل تعدد موضوعات الصورة النوعية ، فإن ما يخلو من المادة يكون الممثل الوحيد لنوعه . وكل عقل من هـــذه العقول كما قلنا يعرف ذاته ويعرف الأول : وهـــذه المعرفة الثانية (أى معرفة الأول) هى مصـــدر لسعادة تفوق سعادة المعرفة الأولى ، لأن الموجود الأول يتجاوز هـــذه العقول جميعها من حيث الكمال والجمال ، فهو المعشوق الأول .

وكذلك فإن كل جسم من هـــذه الأجسام السماوية فريد فى نوعه فلا توجد إلا شمس واحدة وإلا قمر واحد ، وصحيح أنها تتكون من موضوع ومن صورة إلا أن الصورة هنا تكون عقلا ، فلا يمكن أن يكون لهـــا ضد ، أما عن الموضوع فهو مرتبط بالصورة بشكل ثابت فلا يمكنه إذن تقبل أية صورة أخرى بخلاف صورته ، كما لا يمكنه أن يوجد بدونها . إن ما يجعل هذه الصور العقلية تختلف عن الموجود الأول وعن العقول العشرة الخالصة هو اتحادها بموضوع . إن كل منها يعرف ذاته ويعرف جسمه ويعرف العقل المفارق الذى ينتج عنه ويعرف كذلك الأول .

إن المادة الأولى التى تشارك فيها أجسام عالم ما تحت فلك القمر تصدر عن الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية . وعن تنوع جواهر هذه الأجسام ينتج تنوع أجسام ما تحت فلك القمر ، وعن تضاد علاقاتها ينتج وجود الصور المتضادة ، وعن اختلاف هذه العلاقات ينتج تنــوع وتتالى الصور المتضادة فى المادة الأولى . فى باديء الأمر تتكون العناصر وينته تأثير كل منها على الآخر وعن تأثير الأجسام السماوية عليها جميعاً توالدت الأمزجة ، وعن اتحاد الأمزجة والعناصر تنتج الأجسام المختلفة الأكثر تعقيداً : النباتات والحيوانات والبشر وجميعهم فانون كأفراد خالدون كنوع .

(٣) الانســـان

إن الإنسان من بين هذه الموجودات هو الأجدر باهتمامنا . فهو يشتمل على كل الصور الأدنى منه كما أنه يفضلها بالعقل . وكل ملكة من ملكاته المتعددة هى بمثابة المادة للملكة التالية ، وفى آخر سلم الملكات تأتى الملكة النباتية التى تعلوها الملكات الحسية المختلفة (الحواس الخارجية والداخلية والرغبة) وتأتى فى النهاية الملكة العاقلة التى تلعب دور المادة بما أنها أكثر الملكات سمواً . وفى الجسم يلعب القلب دور العضو الرئيسى : فهو مركز الإحساس والخيال والرغبة . وهو مصدر كل من الحرارة الحيوية التى تنتقل إلى الأعضاء الأخرى والروح الحيوانية التى تنشر هذه الحرارة . ويلى ذلك المخ وهو عضو بارد ورطب عادة ووظيفته هى التحكم فى الحرارة الحيوية وتوزيعها بعد أن تكون قد لطفت بالقــدر الذى يحقق سلامة أداء كل عضو لوظيفته . إن هــذه الوظيفة المحققه للاعتدال لا غنى عنها . فالقلب بالفعل وهو مصدر الحرارة يولدها بقدر كبير بحيث إنها إذا وصلت مباشرة وهى على هذا الحال للأعصاب وللأعضاء يبست وفسدت . ولذا فالأعصاب ليست متصلة بالقلب ، سواء أكانت حاسة (وهى الأعصاب المركزية) أم كانت محركة (وهى الأعصاب السطحية) ، إنما بعضها متصل بالعقل والبعض الآخــر بالنخاع الذى يلتقى فى جزئه الأعلى بالعقل . وبفضل هذا الوضع تحصل

الأعصاب على الرطوبة التي تضمن مرونتها . ومما يبرهن كذلك على هيراركية الأعضاء ملاحظة تطور الجنين . فالقلب هو أول ما يتكون ثم يتكون المخ فالكبد فالطحال فسائر الأعضاء .

إن العقل البشرى ملكة بالقوة مادية ومستعدة لتقبل انطباعات المعقولات سواء أكانت معقولات بالفعل مثل الجواهر المفارقة أم كانت معقولات بالقـوة مثل الأشياء المحسوسة وبما أن هذه المحسوسات لا تحتوى على ما يجعلها تتحول إلى معقولات بالعقل وبما أن عقلنا ليس به ما يجعلها تتحول إلى الفعل ، فلابد أن يكون ثمة فاعل يجعل المعقولات بالقـوة تتحول إلى معقولات بالفعل ، ويحول عقلنا من القـوة إلى الفعل . وهـذا الفاعل هو آخـر العقول الخالصة فهو العقل الفعال وهو يمنح العقل المادى شيئاً أشبه ما يكون بالضوء الذى تمنحه الشمس لكل من النظر والألوان لتحولها من القـوة إلى الفعل . وكما أن النظر يرى بواسطة نفس الضوء كلا من الضوء الذى هو سبب رؤيته والشمس التى هى علة الضوء ، والأشياء التى تتحول من مرئيات بالقـوة إلى مرئيـات بالفعل ، فإن العقل المـادى يعقل ، بواسـطة هذا الشىء الذى هو أشبه بالضوء بالنسبة للنظر ، فى ذات الوقت هذا الشىء ذاته ، والعقل الفعال الذى هو مصدره ، والأشياء التى يحتفظ الخيال بصورها والتى تتحول بفضل هذا الشىء من معقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل .

ويتمتع الإنسان بإرادة حرة فضلا عن تمتعه بالعقل ، وكلاهما غايته تحقيق سعادته بواسطة أفعال عاقلة . إن السعادة الإنسانية تكمن فى أن النفس تحقق درجـة من الكمال فى الوجود بحيث يمكنها أن توجد بدون مادة لتصبح جوهراً مفارقاً ولتستقر فى هـذا الوضع إلى الأبد . إلا أنها ستظل مهما سمت أدنى مرتبة من العقل الفعال .

إن الخيال يتوسط الحواس والعقل ، وهو ملزم للحواس ومهيء للعقل وللرغبة . وعندما تكون هذه الملكات فى حالة سكون كما يحدث فى النوم فإن الخيال يخلو لنفسه ويسترجع انطباعات المحسوسات فيه ليركب بينها

أو ليحللها إلى أجزائها . وللخيال كذلك وظيفة أخرى غير حفظ وإنتاج الصور ألا وهى محاكاة المحسوسات والمعقولات بل والمزاج الجسمانى : فمثلاً عندما يكون الجسم رطباً فإن الخيال يقلد الرطوبة بأن ينتج صوراً للمياه وللسباحة وعندما يكون الجسم جافاً أو حاراً أو بارداً فإن الخيال ينتج صوراً مناسبة . فهذه هى طريقته فى التأثر بحالة الجسم ، فهو لكونه قوة نفسية يخضع للتأثير من حيث الغاية لا من حيث مادته وأحياناً تدعى الأعضاء صوراً مستعادة وتحاكيها وذلك عندما تنعكس هذه الصور فى الرغبة . كما يحدث فى حالة الرجل الذى يستيقظ فيضرب رجلا آخر أو يجرى بلا سبب ظاهر . إن الخيال يقلد أيضاً المعارف التى تفيض عن العقل الفعال المعارف المعقولة وبالذات المعارف الحسية الحالية والمستقبلة . إنه يقلدها أحياناً فى النوم وأحياناً فى اليقظة . إن الاحتمال الأخير نادراً ما يحدث وهو إذا حدث فلعدد صغير من الناس ، أى لأولائك الذين يكون خيالهم من القوة بحيث إنه يحظى بطاقة فياضة تجعله حراً سواء فى حالة اليقظة أم فى حالة النوم بالرغم من انشغاله بما تجلبه له الحواس والعقل . وفى هذه الحالة تنعكس الصور المرئية التى بفضلها يتمثل (الخيال) الأفكار التى تفيض عن العقل الفعال ، تنعكس فى الحس المشترك وتنتقل منه إلى النظر ثم إلى الهواء الذى يخترقه الشعاع النظرى وعندئذ تنطبع بدورها وقد أصبحت خارجية فى العين لتنتقل إلى الحس المشترك ولينتهى بها المطاف فى الخيال . بهذه الكيفية تصبح «هبة» العقل الفعال مرئية بالنسبة للإنسان ، وبهذه الكيفية يتمكن الإنسان من التنبؤ بالأشياء الإلهية .

إن هذا الوضع هو أعلى درجة يمكن أن يبلغها الخيال الإنسانى .

(٤) المدينة الفاضلة والمدن الفاسدة

إن الإنسان لا يمكن أن يعيش ولا أن يحقق كماله إلا إذا عاش فى مجتمع . ومن المجتمعات الإنسانية ما هو كامل ومنها ما هو فاسد . ويبلغ عدد المجتمعات الكاملة ثلاثة : المجتمع الكبير وهو الإنسانية والمتوسط وهو الأمة

والصغير وهو المدينة . وإذا ما ذهبنا من الكل إلى الجزء فإن المجتمعات الناقصة هى القرية والمركز والشارع والمنزل . إن الخـير الكامل يتحقق أولا فى المدينة وليس فى مجتمع أدنى منها . إلا أن هـذه المدينة يمكنها التطلع للشر بل وتحقيقه . والمدينة الأولى هى المدينة الفاضلة وهى شبيهة بالجسم العضوى الكامل والسليم الذى تتعاون أجزاؤه لتحقيق الحياة وللمحافظة عليها . وكما أن أجزاء الجسم الحى تختلف فيما بينها وتنتظم هيراركياً تحت رئاسة القلب فلابد وأن يكون الأمر على هذا النحو فى المدينة . وكما أن القلب كذلك يتكون أولا ليكون بدوره سائر الأجزاء وليوجهها فإن رئيس المدينة يجب أن يكون أكمل أهلها ، ويجب أن يوجد أولا لتنظيمها ولتوجيهها فهو رجـل حقق إنسانيته بشكل كامل ، وهو إنسان أصبح عقله بعد أن اكتسب كل المعقولات أصبح بالعقل وأصبح معقولا بالفعل أى أنه أصبح عقلا مستفادا وهو يتوسط العقل الفعال والقـوة الخالصة الخالية من كل مضمون ، ونعنى بها العقل السلبى بالمعنى الدقيق للكلمة ، وخياله على صورة تجعله قادراً على تقبل فيوضات العقل الفعال وعلى ترجمتها إلى علامات حسية . والله يوحى لمثل هذا الرجل ، وهو يفعل ذلك بواسطة العقل الفعال الذى يفيض بالوحى على العقل المستفاد لهـذا الرجل ومنه ينتقل إلى العقل السلبى ثم إلى الخيال . إن هـذا الرجل حكيم وفيلسوف بفضل ما يتلقاه فى عقله السلبى وهو نبى بفضل ما يتقبله فى خياله معلناً عما هو كائن وعما سيكون بأجمل أسلوب .

إن مثل هذا الرجل يكون رئيساً للمدينة وللأمة وللإنسانية الفاضلة . إن هـذه الصفات الجسمانية والعقلية والأخلاقية تنتج فى آن واحـد عن استعدادات طبيعية وعن تكوين إرادى ، واجتماعها فى شخص واحد هو شىء صعب ، ولذا فنادراً ما يوجد مثل هـذا الشخص . ولكن إذا ما وزعت هذه الخصائص على رجلين أو ثلاثة على أكثر تقدير بحيث يتكاملون فيما بينهم بدلا من أن تتجمع كلها فى رجل واحد فإن هؤلاء فى هذه الحالة يكونون رؤساء أفاضل . وإذا ما غاب الرئيس أو الرؤساء الحقيقيون فإن الرئيس فى هـذه الحالة يكون من يتولى تطبيق القوانين التى أملاها هؤلاء السابق الإشارة

إليهم ، تلك القوانين التى تستوحى منهم عندما لا يكون هناك قانون . ولكن إذا ما جرد من يمارس السلطة فى لحظة ما من كل حكمة ، فلابد من انهيار الملك . فيكف هو عن أن يكون ملكاً وتصبح المدينة مهددة بالدمار بل هى تدمر بالفعل إذا لم يأت حكيم ليتولى شئونها .

وفى مقابل هذه المدينة الفاضلة توجد كل المدن المجردة من الحكمة وغايتها القصوى ليست هى الخير الحقيقى والسعادة بل هى أحد الخيرات الخاصة التى هى خيرات فى الظاهر فحسب من قبيل الصحة واللذة والمال والجاه والقوة والانتصار ، أو هى كل هذه الخيرات مجتمعة ، وذلك فى ظل رؤساء يحركهم فقط الهوى والمنفعة .

وبعض نفوس مواطنى هذه المدن الفاسدة ، تلك النفوس التى تتلقى أى انطباع من العالم المعقول تظل ناقصة لأنها متعلقة بأجسامها ولا توجد إلا بها . ولذا فعندما تفنى الأجسام تفنى هى بدورها . إلا أن النفوس التى تعمل بالرغم من معرفتها للحقيقة وللسعادة تعمل بشكل يتعارض ومعرفتها هذه ستبقى لتتعذب . أما نفوس مواطنى المدينة الفاضلة هذه فستخلد لتحظى بالسعادة نظراً لمعرفتها ومعايشتها للحقيقة الكاملة ، أى للعلة الأولى ولكل صفاتها وللعقول الخالصة وللأجسام السماوية والأجسام ما فوق فلك القمر وللنظام الذى تنتظم فيه وللإنسان ولكل ملكاته ، وللعقل الفعال الذى يبث فى الإنسان المعقولات ، وللرئيس وللوحى ، وكذلك الرؤساء الذين يجب أن يحلوا محله إذا ما أخطأ ، والمدينة الفاضلة والمدن الفاسدة ومصير أهل كل منها .

(٥) الخاتمة

إن الإجمال الذى يشعر الفيلسوف بالحاجة إليه فى خاتمة كتابه وكأنه يريد أن يشرح لنا فيه خطته وهدفه ، يقدم لنا تفاصيل مذهب فلسفى كامل إلا أن هذا المذهب لم ينتج عن التأمل الشخصى للفارابى ولا يفسر ببيئته الشرقية

والإسلامية فى المقام الأول إنما هوقدأخذه كلية عن السريان الذى علموا المسلمين العلم اليونانى . حتى عنوان هذا المؤلف يكشف عن مصدر محتواه : فالمدينة شيء يونانى ورومانى وليس شيئاً عربياً . وصحيح أن الفارابى كان يذهب إلى ما أبعد من المدينة فهو يتحدث عن الأمة وعن الإنسانية وهو يرمى إلى تنظيم دينى للأرض وهو ما يقترب فيه من مفهوم الخلافة أو ربما بشكل أدق من نظرية الإمام الإسماعيلية وهو ما تأثر فيه كذلك مباشرة بأفلاطون عندما نقل للمجال الدينى وفى إطار واسع الجمهورية الأفلاطونية ورئيسها الفيلسوف — الملك . إن كل ما يقوله عن الله وعن صفاته ، وعن صدور الموجودات والعقول المفارقة مصدره أفلاطونى محدث . وهو يتفق مع الإسلام فى كثير من النقاط ، فهو يصر بقوة على وحدة وبساطة وتعالى الله ، وهو يعيد مجاملة أدلة أساتذته دون أن يتمكن مع ذلك من وضع نظرية فى التماثل بإمكانها وحدها إنقاذ مفهوم التعالى الإلهى فى ذات الوقت الذى تقدم فيه قاعدة صلبة لمعرفتنا بالله . وهو يتبع مرة أخرى أساتذته معارضاً هذه المرة الإسلام عندما يفسر أصل الموجودات بالصدور الضرورى بدلا من تفسيره بالخلق من عدم . وهو لا يحفل أبداً بالأخذ بتفسير النبوة بأنها تعبير خيالى للحقائق المعقولة ، وهو ما أتاح له أن يدلى بدلوه فيما يتعلق بالنص الدينى وهو ما فتح الطريق إلى نظرية الحقيقتين ، حقيقة خيالية وجماهيرية وأخرى فلسفية مقصورة على الصفوة . ولابد أنكم لاحظتم بالطبع تصوره العجيب عن نفس إنسانية مادية تصبح روحية بقدر ما تعرف من معقولات وكل ما يقوله بصدد هذا هو تشويه للمذهب الأرسطى ، تشويه يرجع إلى بعض الشراح الذين جعلوا من العقل الإنسانى صورة مادية وجعلوا من العقل الفعال جوهراً مفارقاً جعلوه هو الله ، عندما أخذوا صفة المادية بمعناها الحرفى وهى تلك الصفة التى نسبها أرسطو لعقلنا السلبى كنوع من التشبيه بقوة المادة .

لقد ظل هذا المذهب فى جملته هو مذهب الفلاسفة المسلمين اللاحقين سواء فى الشرق أم فى الغرب. ربما طوروه وتعمقوه بفضل معرفة أوسع وأدق لأرسطو، وربما حوروه من حيث بعض التفاصيل إلا أنهم لم يخرجوا عن أطواره العامة، أى عن تصوره للكون، وعن مفهومه للعقل الفعال المضىء، وعن التفرقة بين الحكمة والنبوة، تلك التفرقة التى كانت أساساً للتأويل المجازى للقرآن، فضلا عن قوله بقـدم العالم الذى لم يفصح عنه صراحة وإن كان مفترضاً ضمنياً مع القول بضرورة الصدور. لهـذا بدا لى أنه من المفيد أن أعرفكم « بالمدينة الفاضلة ».

فكرة الفلسفة عند القديس توماس الاكوينى

فكرة الفلسفة عند القديس توماس الأكوينى(*)

محاضرة ألقاها الدكتور يوسف كرم
فى الحلقة التوماوية فى الإسكندرية

لقد طلب منى الأب المدير أن أحدثكم اليوم عن التوماوية . ومن الطبيعى بالفعل أن تحاول حلقتكم ، فى سعيها لإرساء أسسها بشكل نهائى بعد إعداد استمر عامين ، أن تحاول تحديد كل من معنى اسمها وهدفها . وأنتم لا تنتظرون منى أن أعرض لكم ، ولو فى خطوطه العريضة للغاية مذهب القديس توماس ، كما لا تنتظرون منى أن أقوم بمقارنته ولو بشكل سريع بالنظريات الحديثة بهدف تبرير تفضيلنا له . لن يمكننى إلا أن أظل قلقاً فى عرضى بالرغم من أن الكتابات المعاصرة تحتوى على أعمال رائعة فيما يتعلق بهذا الموضوع المزدوج. فضلا عما سبق فإن موقفكم انتم محدد سلفا : فأنتم تأتون إلينا إما كعارفين نبهاء وفى هذه الحالة لا تحتاجون للإقناع ، وإما تأتون كباحثين متعاطفين وفى هذه الحالة تكونون حريصين على تتبع أعمالنا . ولقد بدا لى أن أفضل مقدمة لهذه الأعمال قد تكون هى الرؤية التاريخية التى تبين أن القـديس الأكوينى كان أول من صاغ فلسفة بالمعنى الحقيقى للكلمة فى زمرة المفكرين المسيحيين ، أى أنه كان أول من قـدم تفسيراً عقلانياً خالصاً للأشياء ، كما تبين أن القـديس توماس الأكوينى قد أسدى لنا أعظم فضل ، وأنه قد فرض نفسه أستاذاً لا جدال بصدده بعد أن فحصت فلسفته وبوركت من قبل سلطة الكنيسة باعتبارها أكثر الفلسفات عقلانية حقيقة وأكثرها قدرة على إبراز العقيدة وعلى التصدى للفلسفات الأخرى .

وقبله كان التقليد المسيحى الممتد من القرن الثانى إلى القرن الثانى عشر إما أن يقابل بين حكمة الكتاب المقدس كمعرفة تقدم الحل الكلى لمشكلة الواقع

(*) نشرت فى « كراسات الحلقة التوماوية » Cahiers du Cercle Thomiste السنة الخامسة العدد ٦ ، نوفمبر – ديسمبر ١٩٣٨ ، ص ٣٣٢ إلى ٣٣٦ .

وبين الحكمة اليونانية التى تقـــدم معرفة ناقصة للغاية ومزيفة فيما يخص عدداً من قضاياها ، وإما أن يجعل إحداها أعلى مرتبة من الأخرى . وكانت الحكمة اليونانية عندما شعرت بوجود الثالوث قالت بثلاثة أقانيم متمايزة ومرتبة ترتيباً هيراركيا هى محاكاه كاريكاتيرية للأشخاص الإلهية الثلاثة ، مضللة بذلك عدداً من المسيحيين . جهلت هذه الحكمة تماماً التجسد والخلاص والتراث الروحى للنسق الفائق للطبيعة ، وكان النسق الطبيعى بالنسبة لهـــا هو النسق الوحيد الشامل . وإذا كانت هى فى أسمى تعبير لهـــا ونعنى به الأفلاطونية قد حددت للإنسان غايته القصوى بأنها الاتحاد بالله فقـــد فعلت ذلك على حساب لبث ضخم، لقد غاب عنها أن الفارق بين الإنسان والله لا نهائى ، وأن هـــذا الفارق لايمكن للإنسان تخطيه إلا إذا سمح له الله ذاته بذلك وإلا إذا سانده بعون هائل . وكيف لنا أن نعرف أن الله قد سمح بذلك وإنه قد رفعنا إلى مرتبة عليا إلا إذا كان ذلك بواسطة الوحى ؟ . وبما أن هـــذه هى المرتبة الوحيدة الحقيقة ، أى هى المرتبة الفعلية للانسان فلابد أن نضع أنفسنا فيها دفعة واحدة إذا كنا نريد أن نتطابق مع الواقع ، أى أن علينا أن ننطلق من المعطى الموحى به . لن نرفض ما قدمه اليونان جملة فهو يحتوى على مفاهيم ثمينة يمكنها مساعدتنا فى فهم العقيدة على أن تكون العقيدة هى نقطة الانطلاق . وبالفعل كانت هذه هى صيغة الفكر المسيحى Fiqes guarens Intellcetum وفى الوقت الذى بلغ فيه القديس توماس سن التفكير الفلسفى كان هذا الفكر يمر بأزمة حادة إذ كانت الأرسطية التى لم يعرف منها قبل نصف قرن إلا بعض أجزاء المنطق قد دخلت الغرب بشكل صاخب ، بعد أن نقلت إلى اللاتينية من خـــلال أعمال ابن سينا وابن رشد . كانت الأرسطية تبدو أخطر عدو للعقيدة وكانت السلطة تحرم دراستها بشدة . رؤيت فيها ثنائية واضحة تماماً : فمن جهة هناك العالم ومن جهة أخرى هناك الله من غير أية علاقة ممكنة بين الأول والثانى . كان العالم فيها (فى الأرسطية) قديماً وضرورياً وبالرغم من تأكيدها لوجود نظام وغائية يسودانه إلا أنها لم تنسبها إلى الله إذ لم يكن الله فيها خالقاً ولا راعياً للعالم . وأقل ما يمكن أن يقال عن مصير الإنسان

فيها إنه ترك نهبا للشك وأن النصوص التى تعنى به كانت من اللا تحـــديد ومن الغموض بحيث إنها غالباً ما كانت تؤول بمعنى ناف : إن النفس الإنسانية لا تبقى بعد فناء الجسد . ألم يكن هذا كافياً لتحريم هذه الفلسفة .

لم يتأثر القـــديس توماس أبداً بهذا الكم الهائل من الأباطيل ، فقد عرف كيف ينتصر عليها وذلك بتطبيقة لمبادئ أرسطو الميتافيزيقية بشكل أدق مما فعل أرسطو نفسه . لقد أذهله خاصة عمق وصلابة مبادئه ، كما أذهلته رحابة بنائه ، ودقة تفاصيله فها هى فلسفة لم يجد التاريخ بمثلها فهى تدل على أقوى وأنجح جهد بذله العقل البشرى فى محاولته لفهم الواقع بوسائله الخاصة ، وتمثل نسقاً من الحقائق التى اكتشفت بطريقة طبيعية فى زمن لم يعرف الوحى حقائق عن الله وعن الإنسان والطبيعة نسقت كلها بطريقة عظيمة فى أطر دقيقة ألم يكن ثمة درس يمكن استخلاصه من هذا الوضع .. ألم يكن النسق الأرسطى يبين لنا أن ثمة حكمة طبيعية تفسر النظام الطبيعى بواسطة حجج عقلانية ، حكمة يجب التمييز بعناية بينها وبين الحكمة الفائقة للطبيعة التى تعنى بعالم يتجاوزنا بشكل لا نهائى والتى تقبل وتعرف لا بأدلة مباشرة بل بواسطة الوحى ؟ .

لم يعط السابقون على القـــديس توماس لأمر الحكمة الطبيعية ولدلالتها الحقيقية ولأمر تميزها الدقيق عن الوحى إلا اهتماماً ضئيلا . ومن أجل البرهنة على الله حاول القديس أوغسطين البرهنة أولا على حقيقة الكتاب المقدس الذى يقـــول بوجود إله ، ولم يشرع فى إثبـــات الطابع العقلانى إلا بعد أن حصل على الإيمان بوجود الله آخذا على عاتقه إثبات طابعة العقلانى ، لم يفلت أى جزء من فلسفته من مبدأ « أو من لا تعقل(1)فى دليله الأنطولوجى الشهير اعتبر القديس « أنسلم » أن تعريف الله التالى : « هو أكبر موجود يمكن تصوره » تعريفاً بديهياً لكل عقل إنسانى ، حتى العقل الملحد ، وكان منهجه العام هو أن يرسخ قدمه أولا بصلابة فى الإيمان ثم أن يحاول إدراكه . ولقـــد توغل فى البحث وبلغت ثقته فى قدرة العقل على التأويل حدا لم يحـــاول

(1) E. Gilson : Introduction à l'étude de S. Augustin, p. 14.

معه التراجع عن القيام بإثبات ضرورة الثالوث والتجسد(١) . ومن جهة أخرى كان القديس بونافنتورا المعاصر للقديس توماس ومن المعارضين لأرسطو يرجع باستمرار للمسيح الذى هو محور النسق الفائق للطبيعة وهو ما كان « يؤثر بعمق ليس فحسب على التصور الشامل للعقيدة بل على أدق تفاصيلها »(٢) .

هكذا كانت الحدود بين مجال العقل ومجال العقيدة مطاطة . وهكذا أنكرت لصالح العقيدة حقوق يقينية للعقل ونسبت له حقوق أخرى هى بالقطع من نصيب العقيدة وحدها . جاء القديس توماس فوضع الحدود بطريقة حاسمة لقد أعاد إرساء أسس النظام الطبيعى وحدده بدقة وقصر الأسرار من قبيل الثالوث والتجسد على العقيدة وحدها . وأخذ ببعض الحقائق هى فى آن واحد موحى بها ومما يدرك بالعقل الطبيعى ، ولكنه أصر على أنها طبيعية فى ذاتها . قال : « إن حقيقة وجود الله والحقائق الإلهية الأخرى التى تدرك بالعقل الطبيعى ليست فى ذاتها إيمانية ولكنها ممهدة للإيمان لأن الإيمان يفترض المعرفة الطبيعية كما يفترض اللطف الطبيعية ، وكما يفترض الكمال القابل للكمال » (٣) ولم يعتقد أن التعريف الأنسلمى لله موجود فى كل عقل ، إذ لاحظ أن بعض الناس يظنون الله جسمانياً (٤) ، وهو ما يعارض التعريف السالف الذكر بما أنه فى الإمكان دائماً تصور جسم أكبر من أى جسم بعينه . يجب إذن إثبات وجود الله ، وكذلك الحال بالنسبة لسائر أوليات العقيدة بما أنها لا تعطى للعقل مباشرة وبما أن مضمون العقيدة يقدم نفسه كموحى به من قبل الله .

غير القديس توماس إذن المنظور .. ورأى أنه يمكن الاعتماد تماماً على أرسطو . إن هذا الفيلسوف الذى ذاع صيته كملحد أو كفيلسوف طبيعى يتفق بالقطع مع العقيدة أكثر مما يتفق معها أفلاطون . ويكفى فهمه جيداً

---

(١) E. Gilson : La philosophie au moyen-âge P. 43.

(٢) E. Gilson La Philosophie de. S· Bonaventure P.P. 454/5

(٣) Summa Theologica, Ia, qu. 2, art. 2, ad Im.

(٤) Ibid : Ia, qu. 2, art. 1, ad 2m.

أو معرفة كيفية استغلال أنطولوجيته حتى يتحول مذهبه من عدو لا يقهر إلى معين ثمين . واستغرق العالم القديس فى رسالته فشرح أعمال أرسطو مقدماً لنا بذلك أول درس فى الفلسفة فى العالم المسيحى ، ولهذا الحدث دلالة ضخمة أثبت فائدته التطور اللاحق للأفكار . وبدءاً من أول القرن الرابع عشر ومع أوكام ثم مع تلاميذه هوجم العقل بلا رحمة ، لقد حكم عليه بالشك ، ونقلت للعقيدة رسالة إمدادنا باليقين الضرورى . ولقد كون هذا النقد السلبى فلسفة مستقلة فرضت العجز على العقل وفى ذات الوقت أنكرت دوره كمؤول للعقيدة . وتضاعف هذا الاستقلال مع عصر النهضة ، واختفى احترام العقيدة وبحث عن أخلاق طبيعية وعن دين طبيعى . إنكم تعرفون تطور الفكر الحديث وتعلمون إلى أى مدى يجب مجادلته لإرساء أوليات العقيدة . وهذا الاستقلال لا يفترض العقيدة بل ينطلق من العقل وحده وإلا وقع فى حلقة مفرغة جلية ومن أجل هذا من واجبه استخدام مجموعة من التصورات التى تختلف المدارس فى فهمها ، أين نجد المذهب العقلانى الذى يقابل الفلسفات الأخرى على أرضها والذى يمدنا بالتصورات النافعة ؟ . عند القديس توماس ، وعنده وحده . فلا توجد مسألة فرض بحثها نفسه علينا إلا ووجدت حلا بواسطة مبادئه . هذه هى الأهمية التاريخية لإنجازه . لنجعل من هذا الإنجاز موضوعاً لدراستنا الأساسية ولننهل منه بكل طاقتنا .

فى مفهوم الفلسفة المسيحية

فى مفهوم الفلسفة المسيحية(*)

عندما كنت أحدثكم عن الفلسفة اليونانية (١) قلت إن المفكرين المسيحيين وجدوا فيها أداة قيمة للدفاع عن معتقداتهم ولعرضها . وثمة سؤال سرعان ما يبرز هل ظلت الفلسفة عندهم على الحال الذى كانت عليه عندما انتقلت إليهم كأداة خالصة أم الأقرب للصواب إنها تأثرت باحتكاكها بالعقيدة ولحق بها تغير عميق جعل منها فلسفة مسيحية ؟ إن هـذا السؤال الذى أصبح قديما يدين بطرحه بطريقة معاصرة لكتاب جيلسون العظيم « روح الفلسفة المسيحية » (٢) حيث تطرح الفلسفة المسيحية بوضوح وحيث يبرهن عليها بمضاهاة الحلول ، التى قدمها اليونان من جهة والمسيحيون من جهة أخرى لمختلف المشاكل الفلسفية ، بعضها بالبعض الآخر . لقـد عرض جيلسون نظريته أمام الجمعية الفلسفية الفرنسية ودافع عنها بقوة ضد المعارضين يسانده فى هـذا ماريتان . وتمثلت المعارضة فى القـول ، اتفاقاً مع العقلانية ، بأن الفلسفة بما أنها عمل عقلانى خالص وبما أن العقيدة، وهى وحى إلهى، غريبة عن مجال التعقل ، فلا يمكن أن تكون ثمة علاقة بين الاثنين بحيث « أنه يمكن أن يوجد مسيحيون فلاسفة ، ولكن يستحيل وجـود فلاسفة مسيحيين » .

ويجيب الأستاذ جيلسون بأن التاريخ هو الذى جعلنى أواجه هـذه « الحقيقة المعقدة ، حقيقة أن العقيدة هى التى تحرك العقل » ، فى أثناء

(*) ملخص المحاضرة التى ألقاها الأستاذ يوسف كرم منشورة فى « كراسات الحلقة التوماوية » "Cahiers du Cercle Thomiste" — السنة الأولى ، العدد الثالث ، القاهرة يوليو ١٩٣٤ ، العدد ٣ ، ص ١٥ — ١٨

(١) أنظر : كراسات الحلقة التوماوية "Cahiers du Cercle Thomiste" السنة الأولى العدد الأول .

(٢) L'esprit de la philosophie médiévale, 2 vol., chez vrin, Paris

دراستي « للمسيحيين الفلاسفة صادفت مشاكل استمدت حلولها بالقطع من الوحي .. هناك إذن فلسفة مسيحية .. وبعد التحقق من هـذا الأمر بقي علينا تفسيره ، كما بقي علينا تحديد العلاقات التي تربط الفلسفة بالعقيدة . وهذا التحديد كان هو الموضوع الذي من أجله تدخل الأستاذ ماريتان والذي أرى لإشارة إلى نقاطه الجوهرية كما جاءت في الكتاب الصغير الحجم والمركز « في الفلسفة المسيحية » (١) الذي أعاد فيه عرض فكرته بعد تطـويرها . وليس لي من مطمع إلا حملكم على قراءة هؤلاء المؤلفين .

ويحدد الأستاذ ماريتان مبدأ الحل من اللحظة الأولى : هو التفرقة بين « طبيعة الفلسفة وبين الحالة التي توجد عليها بالفعل في الفرد الإنساني » فطبيعة الفلسفة تتمثل في أنها معرفة الواقع بواسطة القوى الطبيعية للعقل الإنساني . وبما إنها كذلك « فهي لا تعتمد على العقيدة لا من حيث موضوعها ، ولا من حيث مبادئها ، ولا من حيث مناهجها ، ونعتها بالمسيحية لا يشير إلى ما يمثل ماهيتها » (وهـذا هو الجانب الحقيقي في الموقف العقلاني والذي علينا تذكره من جانبنا وسنتبين بعد ذلك لماذا) .. ومع ذلك فإن التفلسف هو عمل فرد متعين يفكر بواسطة «نفسه» : هـذا هو علة تعدد الفلسفات التي سجلها التاريخ ، وهو تعدد يحملنا على تأمل «الحالة» بلا مشقة . إن نفس المسيحي تتميز بالقطع عن نفس غير المسيحي .. إن العقيدة تقـدم للأول عدداً من الحقائق التي عليه الإيمان بها . فكيف يمكنه أن يتجرد منها وأن يتفلسف كما لو أن الله لم يتكلم ولكن بما أن الله قد تكلم فثمة نتائج تترتب على ذلك .

أن الكلمة الإلهية تحتوي من جهة على أشياء هي في حد ذاتها تنتمي للفلسفة ولم يعترف بها الفلاسفة في حقيقة الأمر بوضوح وإن كانوا لم يتجاهلوها تماماً . وهنا أحيلكم للفصل الذي يفتتح مؤلف الأستاذ جيلسون وفيه يتبين كيف أن المسيحيين ، دون أن يتجاوزوا إطار الفلسفة ، بل وهم يقتصرون على

---

(١) De la Philosphie Chrétemme, Chez Desclée

تطبيق المبادىء التى كان أرسطو قد أوضحها ، وإن فعلوا ذلك على وجه أفضل مما فعله هو ، كانوا يستبدلون الوحدانية بتعدد الآلهة المشرقى واليونانى ، ويستبدلون الخلق بالتنظيم البحت لمادة وجدت قبلا . إن هذا الاستبدال المزدوج ، الذى تم بطريقة عقلانية ، يمثل كمالا أضيف للميتافيزيقا وفائدة خالصة للفلسفة عجز عنها عباقرة من أمثال أفلاطون وأرسطو . من وجهة النظر هذه إذن وجد وفقاً لتعبير الأستاذ ماريتان « إضافة إيجابية من قبل العقل للعقيدة وإن كانت هذه الإضافة تنتمى للمجال الطبيعى ويتفحصها العقل وفقاً لنسقه هو » .

إن كلمة الله تحتوى فضلا عن ذلك على « أشياء كانت الفلسفة تعرفها جيداً ولكنها كانت تتردد كثيراً بصددها . وعلينا أن نقول إن هذه الأشياء كانت بالنسبة للفلسفة تأكيداً وليس وحياً » . سأذكر خلود النفس . لقد آمنت كل العصور القديمة بذلك ، متأثرة بالعقيدة البدائية بالنزعة الأساسية الموجودة فى الطبيعة الإنسانية . ولكن ما أن يشرع العقل فى فحص عناوين هذه الأشياء حتى يشعر أنه قد غمر بهذا القلق الذى عبر عنه أفلاطون بطريقة رائعة . « سيمياس : إن المعرفة اليقينية فى الحياة الحاضرة بالنسبة لمسائل هذا النوع إن لم تكن مستحيلة فهى على الأقل بالغة الصعوبة ... لابد أن نجتهد لتحقيق مثل هذه الاحتمالات .. عدم ترك فرصة للتعلم ، أو البحث اعتماداً على النفس ، أو ضم لتراثنا الإنسانى ، إن عجزنا عن هذا أو ذاك ، ما هو فى النهاية أفضل وما هو أقل موضعاً للشك وبهذا نستسلم للوح خشبى ليحملنا ، وعليه يمكن أن نغامر بالقيام برحلة الحياة نظراً لعدم وجود إمكانية للسير فى الطريق بواسطة وسيلة انتقال أكثر صلابة وبشكل أكثر أماناً وبقدر أقل من المخاطر ... أريد القول بفضل العقيدة الإلهية » . وبعد أن عرض أفلاطون براهينه ومن بينها ذلك الذى نظنه الحقيقى والقوى . كتب : « سيمياس : إن عظمة المشكلة مع ذلك ... ، والاحتقار الذى أكنه للضعف الإنسانى يجبرانى على الارتياب بعض الشىء فى أعماق من هذه القضايا .

يقـــول سقراط لا يقتصر الأمر على ذلك فحسب ، إنما صحة عباراتك تمتد لتنسحب أيضاً على مقدماتنا .. فهما كانت هذه جديرة بالإيمان بها فهي تستحق مع ذلك فحصاً أكثر دقة » (١) وبذلك يستحق كل الاستدلال المراجعة وبالذات لعدم وجود عقيدة إلهية . ونفس التردد نجـــده عند أرسطو بالرغم من أنه من اليسير نسبياً على تأويل ذكي ومتعاطف أن يتخلص منه . ولكن ولهـــذا السبب بالذات ، فإن احتياجه لمثل هذا التأويل وكون المسيحيين فعلوا ذلك هو الجدير بالإشارة إليه .

وختاماً فإن الوحي يحتوى على « أشياء فائقة للطبيعة بالضرورة » أشياء يوضحها اللاهوت بالاستعانة بالفلسفة . كيف لا تتعلم هذه الأخيرة كثيراً من جراء هـــذه المساهمة ؟ وهكذا فإن عقائد الثالوث والتجسد يثيران مشكلة الشخص الميتافيزيقية ، ويجعلنا سر القربان المقـــدس نتعمق مفهوم الجوهر وطبيعة العلاقات التي تربط بين الجوهر والإعراض ، كما أن بعض المعجزات تثير مشكلة تداخل الأجسام ومشكلة تعدد أماكن الوجود ، بحيث أنه يجب أن نكرر أن « العقيدة تحرك العقل » ، وإن ظل النسقان متمايزين بالرغم من اتحادهما الجوهري .

وليس هـــذا هو كل ما في الموضوع .. إن الأستاذ ماريتان يشير إلى حالة « خاصة جداً هي حالة الفلسفة الخلقية التي عولجت فيها (أي في الفلسفة المسيحية) بشكل واف » . إن المسألة تطرح على النحو التالي . إن العقيدة تخبرنا بأن الإنسان سقط على الأرض وخلص وبأنه بالتالي ليس في حالته الطبيعية البحتة التي تتناسب مع ماهيته ، ولكنه في حالة فائقة للطبيعة هي هبة بلا مقابل من الله . وينتج عن ذلك أن علم الأخلاق الذي يدرس الإنسان من حيث ماهيته وليس من حيث حالته المتعينة هو بالضرورة غير مطابق لموضوعه . وليكون علم الأخلاق مطابقاً للإنسان الحقيقي المدعو للتصرف في حـــدود الشروط الواقعية التي وضعها الله ، فإن عليه أن يستعير من

(١) Platon, Trad, Robin, 85 C d, 107 a b.

اللاهوت معرفة الغاية الحقيقية القصوى للإنسان التى هى الله نفسه فى ألوهيته (تلك الغاية التى لا يمكن للمخلوق أن يبلغها من حيث هو كذلك ، وإن كان المخلوق الذى أصبح فائقاً للطبيعة يمكنه ذلك) وكل نسق الحياة واللطف هبات الروح القدسى حتى « يتقـــدم بعد ذلك بواسطة المنهج الخاص به وحتى يوضح بطريقة عقلانية التجربة الإنسانية » . إن العلم الأخلاقى يظل علماً عقلانياً وفلسفة وهو يتميز عن اللاهوت بواسطة المنهج ونور المعرفة بالرغم من التقاء الاثنين فى نفس المجال « وها نحن أمام فلسفة مسيحية بالمعنى العظيم للكلمة وبشكل دقيق بفضل طبائع موضوعها . وما علم الأخلاق الطبيعى بالنسبة لهذا العلم إلا نوع من القشرة الخارجية ومن التمهيد » .

تلك هى مكونات مفهوم الفلسفة المسيحية التى نرى من خلالها من جهة أن تسمية مسيحية هى صفة داخلة لفلسفة بعينها وجدت للتعبير الكامل لهـــا فى مذهب القديس توماس الأكوينى ، ونرى من جهة أخرى أن « الفلسفة تجد نفسها فى النظام المسيحى فى أفضل شروط الممارسة أى فى وضع مميز » وذلك بفضل العون الذى تلقاه من الوحى الذى ينير لهـــا الطريق .

القسم الرابع

مقالات متنوعة للاستاذ يوسف كرم
فى بعض المجلات العلمية وعرض لبعض كتبه

اختيـــار :

د . عاطف العراقى

والمقالات على النحو التـالى :

١ ـ الفضيلة جمال النفس (مجلة الكتاب ـ يناير سنة ١٩٤٨)

٢ ـ نقـد لكتاب « محمد عبده »
تاليف د . عثمان امين (مجلة الكتاب ـ مارس سنة ١٩٤٦)

٣ ـ نقـد لكتاب مبادىء علم النفس العام
تاليف د . يوسف مراد (مجلة الكتاب ـ أبريل سنة ١٩٤٨)

٤ ـ نقـد لكتاب مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى
تاليف د . على سامى النشار (مجلة الكتاب ـ مايو سنة ١٩٤٨)

٥ ـ نقـد لكتاب الادراك الحسى عند ابن سينا
تاليف د . عثمان نجاتى (مجلة الكتاب ـ فبراير سنة ١٩٤٩)

٦ ـ نقـد لكتاب مؤلفـــات ابن سينا
تاليف الأب جورج قنواتى (مجلة الكتاب ـ ديسمبر سنة ١٩٥٠)

٧ ـ نقـد لكتاب فلســـفة المعـــتزلة
تاليف البير نصرى نادر (مجلة الكتاب ـ نوفمبر سنة ١٩٥١)

٨ ـ نقـد د . ابراهيم مدكور لكتاب يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط
مجلة الكاتب المصرى ـ فبراير سنة ١٩٤٧

٩ ـ نقـد د . محمد يوسف موسى لكتاب تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم (مجلة الكتاب ـ يوليو سنة ١٩٤٩)

- ١ -

الفضيلة جمـال النفس

بقــلم :

يوسـف كرم

مجلة الكتاب ـ ينـاير سنة ١٩٤٨
عدد خاص عن الجمـال

الفضيلة جمـال النفس

« أيتها الفضيلة ، ما أنت إلا لفظة وحسب » : كلمة أرسلها « بروتوس » وهو مزمع الانتحار ، وقد أخفق فى إنقاذ روما من الطغيان . كلمة طالما أرسلتها ، قبل بروتوس وبعده ، نفوس شريفة آمنت بالفضيلة وكلفت بها ، وجاهدت فى سبيلها أعداء فى الداخل هى الغرائز الجامحة ، وأعداء فى الخارج هى هذه الغرائز الجامحة متعدية إلى المجتمع جاعلة منه غاب ذئاب ؛ فكانت تلك النفوس تنتصر مرة وتنهزم مرات ، فتئن من هـذا التعارض القاسى بين أمنيتها فى حياة فاضلة ، وعنت تلقاه من نفسها ومن الآخرين ، وتصيح قائلة كما صاح القـديس بولس : « لا أصنع الخير الذى أحبه ، وأصنع الشر الذى أبغضه » ثم يخالجها خاطر رهيب هو أن الفضيلة قد لا تكون سوى سراب خادع وأمنية مستحيلة . هذا فضلا عن نفوس أخرى كثيرة عدت الفضيلة صفقة خاسرة ، وسخرت من الفضلاء ينفعون الغـير ويضرون أنفسهم ، كما قال « هو ميروس » .

لنفترض هـذا هنيهة ، وإذا مضينا من هـذا الافتراض التقينا مع أتباع المذهب الحسى أو التجريبى ، الذين لا يؤمنون إلا بالواقع المحسوس من التجربة الظاهرة والباطنة ، ويتخذون لهم مبدأ فى ميدان العمل : إن الخير فى اللذة الحسية ، وإن الشر فى الألم الحسى ، ثم ينقسمون طائفتين : طائفة تتشبث بهذا المبدأ على إطلاقه ، ويكفى أن نقول إنها طائفة السوفسطائيين اليونان ؛ فى حين يدرك رجـال الطائفة الأخرى أن اللذة المطلوبة لذاتها تجر تلفاً وألماً ، فتنتهى إلى ضد الغرض المقصود منها ، وأن الألم المهروب منه ، لمحض كونه ألماً ، قد يكون ، أحياناً كثيرة ، سبيلا إلى لذة كبرى ، كتعاطى الدواء أو تحمل الجراحة ابتغاء الصحة والبقاء ؛ وأن المعقول من ثمة تقـدير الفعل لا من حيث لذته أو ألمه ، بل من حيث نتيجته على مدى العمر ؛ وتسمى هذه الطائفة بالمدرسة النفعية لإيثارها المنفعة الآجلة على

اللذة العاجلة . وموقفها تقدم ظاهر بالقياس إلى موقف الطائفة الأولى ، فإنها إن استبقت اللذة غاية لا تستبقها قانوناً . بل تخضعها لقانون المنفعة ، وتصل بذلك إلى تنظيم الحياة وتقرير الفضائل المتعارفة : ففضيلة الحكمة توازن بين اللذات وتؤثر النافع منها على اللاذ فحسب ، أو توازن بين الآلام وتؤثر تحمل النافع منها على الهرب منه ؛ وفضيلة العفة تؤثر الاعتدال فى إرضاء حاجات الجسم بغية اتزانه وهدوئه وتفادى الألم الذى يجره الشر ؛ وفضيلة العدالة تؤثر إعطاء كل ذى حق حقه خوفاً من الانتقام ، وفضيلة الشجاعة تؤيد العفة ضد إغراء اللذة ، وتؤيد العدالة ضد إغراء الظلم .

على أن لذات الإنسان ليست مقصورة على لذات الجسم والمال والسلطان ، ولكن هناك لذات رفيعة لها قيمة فى ذاتها ، ولو لم يصاحبها شىء من تلك اللذات التى يظنها النفعيون جملة الخير الإنسانى . بذا قال العقليون فى كل زمان ؛ بل قال به « جون ستورات مل » أحد أركان المذهب النفعى فى القرن التاسع عشر ، وقد رأى أن شهادة الوجدان تفرض علينا اعتبار هذه اللذات الرفيعة وتقديمها على الأخرى ، ولخص رأيه فى عبارة مأثورة عنه تقول : « خير للمرء أن يكون سقراط معذباً من أن يكون خنزيراً راضياً » . من البين فى الواقع أن لذة العقل أرفع وأجدر بالإنسان من لذة الحس ، وأن للأعلى التقدم على الأدنى ؛ ولا نسوق فى هذا المقام للتدليل على وجوب تقديم العقل إلا هذه العلامة الظاهرة ، وهى أن العقل يعرف الحس دون أن يعرف منه ، وأنه يحكم عليه ويدبره . وإذا كان الأمر كذلك لزم أن قانون الإنسان يجب أن يعين بالنسبة إلى العقل ، وأن الغاية الإنسانية نماء الإنسان بما هو طبيعة عقلية ، وأن كل ما من شأنه أن يعاون على هذا النماء فهو خير . وكل ما من شأنه أن يعوقه أو يقضى عليه فهو شر ، وماذا عسى أن تكون الطبيعة العقلية إلا أن تكون النفس ؛ وما عسى أن تكون الحياة العقلية إلا أن تكون حياة النفس ؟ إن فكرة النفس تبين واضحة ضرورية حالما ندرك ضرورة تنظيم حياتنا ونتحكم فى حساسيتنا ولو إلى حد ضئيل ، إذ لا يعقل أن الحساسية تخالف طبيعتها وتقهر ميولها فى سبيل

ميول مباينة لهـا . وإذا كان ذلك كذلك تبدت لنا الفضيلة فى وجهها الصحيح ، فقد اعتقد النفعيون أنها الفعل الذى ينتج فينا رضى حسياً لكونه صادراً عن موازنة وحساب ، ولكنها فى بداهة العقل وصريح الضمير العـام الفعل اللائق بالإنسان من حيث هو عاقل مهما يكن من أثره فى الحياة الحسية . إن الناس جميعاً يدركون هذا ، ويجلون الفضلاء منهم . من ذا الذى لا يدرك أن الاحتفاظ بالرشد أخلق بالإنسان من تضييعه بالسكر ، وأن الصدق أجدر به من الكذب ، وأن المروءة أليق به من الخبث والغدر ؟ وقد يختلف الناس فى قيمة بعض الأفعال ، ولكن اختلافهم يرجع إلى اختلاف الظروف أو إلى الخطأ أو إلى الجهل أو إلى الغرض والهوى : وهـذه كلها أسباب عارضة لا تحجب معنى الفضيلة فى ذاته . إن الفضائل من البداهة فى العقل ، وإن نتائجها ونتائج أضدادها من الوضوح فى العمل ، بحيث لا يقع الخطأ فيها إلا عرضاً .

وما إن ندرك معانى الفضيلة والعقل والنفس حتى نوقن أن الإنسان يمثل فى هذه الطبيعة عالماً مغايراً لها هو عالم الروح ، ونظاماً مبايناً لنظامها هو نظام الخلقية . إنه عائش وسط الطبيعة المادية ، خاضع فى جسمه لقوانينها ، ولكنه يحس فى نفسه علواً عليها لا يقـدر ، لأنه من جنس آخر لا يقاس إلى المادة ولا تقاس المادة إليه . فليست الخلقية تلك الموازنة الوضيعة بين اللذات والآلام ، وما الفضائل التى يعرضها علينا النفعيون إلا أشباح للفضائل الحقة ، مطابقة لها فى الظاهر خالية من روحها ولبها . لا يعد الفعل فاضلا إلا إذا صدر عن حكم العقل ، وفعل احتراماً لحكم العقل ، هذه هى الخلقية . أما إذا صدر عن عامل آخر فلا يعد فاضلا مهما يبدو جميلا ، مثل أفعال « الأبطال » الصادرة عن الزهو والفخر أو الفوز بجائزة ما . وليست الفضيلة امتداداً لبعض الأفعال « الغيرية » فى الحيوان ، كما يصورها أصحاب نظرية التطور ، فإن هـذه الأفعال تشاهد أمثالها فى الإنسان وتصـدر عفواً بدافع الطبيعة ، ولا تصير خلقية إلا إذا أرجعت إلى نظام معقول وأريدت بهذا الاعتبار ، وإلا لم تخرج من دائرة القـانون الطبيعى الذى

يرجع إلى المادة والحس وينفذ، طبعاً ، إلى دائرة القانون الخلقي الذى يرجع إلى العقل والروح وينفذ بالاختيار . ويبين الفرق بين القانونين بكل وضوح متى ذكرنا أن أنصار التطور يقرون « غيرية » الأم التى تعرض نفسها للخطر دفاعاً عن صغارها ، بحجة أنها تعمل على صيانة النوع ، وينكرون « غيرية » بنى الإنسان التى تتجلى فى أعمال البر ومنشئات الإحسان بحجة أنها معارضة لقانون الانتخاب الطبيعى ، أو تنازع البقاء الذى ينصب لنا مثلا أعلى فى الحرب وحق القــوى ، ويقضى بترك المرضى والمساكين لحظهم العاثر .

إن هؤلاء الفلاسفة لا يعدون دائرة القانون الطبيعى ، ولا يرون فى الإنسان إلا أنه حيوان منتج ومستهلك ليس غير ، ولكن القانون الخلقى يعارض الطبيعة المادية ولا يستنبط منها ، والفضيلة تؤلف دائرة قائمة بنفسها ، وترفع الإنسان فوق سائر الحيوان بالماهية لا بالدرجة فقط . لا يعنينا أن ينكسر فى هــذه النقطة الخط الصاعد من الأميبا إلى القرد كما يقولون ، إنما الذى يعنينا ، والذى يحتمه المنهج العلمى الصحيح ، أن نتفهم هذه الظاهرة التى تسمى بالفضيلة ، وأن نعرف لهــا مقامها ومقــام الإنسان . ماذا لو اعتقدنا أن الإنسان « عالم أصغر » ، كما قال القدماء ، يجمع فى ذاته بين المادة المحض والروح المحض ، فى مزاج هو نسيج وحده ، فيقف بين العالمين الأسفل والأعلى شاهداً على تألق الروح فى المادة ؟ لا شىء إلا أن نفراً من الفلاسفة قرروا اعتسافاً أن كل موجود فهو بالضرورة مادى . على أن من يدرك الفضيلة حق الإدراك يقتنع بأنها شىء جديد فى الطبيعة ، وأنها فيها سر جمال لا يعدله جمال ، وسر كرامة حيث لا توجد كرامة ، حتى مع وجود العلم والفن ، فإنهما إذا تجردا عنها كانا أداة شر وموضوع مقت واحتقار ، فى حين أنها أداة خير وموضع حب وإكبار ، ولو تجردت عنهما . إن النفس الفاضلة جميلة حقاً ، وأن جمالها ليبهر الناظرين .

إذا عرفنا الجمال بأنه بهاء الشىء التام المتناسب الأجزاء ، وإذ قلنا إن القــوة جميلة ، وإنها أجمل فى الذى يضبطها منها فى الذى تصــدر عنه

بلا ضابط ، وإن إفاضة الخير ولشر النعيم جمال — كانت النفس الفاضلة جميلة من هـــذه النواحي الثلاث : أى من ناحية كونها متناسقة وعلة تناسق ، ومن ناحية كونها قوية حرة ، ومن ناحية كونها مصدر خير وبركة .

إن للنفس الواحدة البسيطة فى جوهرها قوى عدة أو وظائف : منها قوى إدراك كالحواس والمخيلة والذاكرة والعقل ، ومنها قوى حياة نامية ترجع إلى الجسم . فإذا دبرتها وفقاً لحكم العقل حققت فى ذاتها صحة وجمالا : والصحة تناسق عناصر أو أجزاء ، والجمال بهاء هذا التناسق ، بل حققت صحة الجسم ، وخلعت عليه مسحة من الجمال ، جمال الصحة ، وذلك الجمال الذى تشعه الفضيلة على ملامح الوجه ، فتجعل الشخص مقرباً إلى القلب محبوباً ، ولو كان وجهه دميا . وإذا تضافرت نفوس كثيرة ، ولو على بعض الفضائل ، حققت فى المجتمع تناسقاً وألفة وسروراً . أما إذا تهاونت النفس فى تدبير قواها ، ولم تلزم كل قوة حدها المعقول . تورطت فى مفاسد جمة يأخذ بعضها برقاب بعض ، وورطت الجسم فى علل جمة ، وكان الشخص بغيضاً ممقوتاً محتقراً ، ولو كان جميل الخلقة . وإذا فسد الكل ، أو فسدت الكثرة ، وامتهن الصالح العام ، انطلقت الرذائل تتغالب وتتقاتل ، وتحول المجتمع إلى جحيم . هكذا عرف اليونان الفضيلة فقالوا إن علامتها التوسط بين طرفين مذمومين ، لأن التوسط والقصد والاعتدال ترتيب الفعل بحيث يصدر كما ينبغى ، أو ترتيب قوى عدة بحيث يخضع الأسفل منها للأعلى ، وهـــذا غاية التناسق . وإن قولهم « كما ينبغى » و « يخضع الأسفل للأعلى » يصحح ما قد يشعر به لفظ التوسط من أن الفضيلة أمر سهل يسير : إنها فى كل حالة ما يحكم العقل بوجوب فعله فى تلك الحالة ، فهى إذن بالنسبة إلى تلك الحالة قمة وذروة ، أى كل الخير الذى تحتمله الحالة ، وفى بعض الحالات قد يحكم العقل ببذل كل ما نملك بل ببذل الحياة نفسها ، مثلما إذا كنا بسبيل الدفاع عن الدين أو الوطن أو الشرف ، لأن خيراتنا المادية ، ولأن حياتنا ، أمور سفلى بالقياس إلى خيرنا الروحى . وذلك هـــو التناسق فى أرفع وأجمل

مظاهره حيث « تتجمع النفس فى نفسها » ، وتنبذ كل ما عداها ، شاعرة برفعتها مغتبطة بتضحيتها .

التنسيق عمل القوى الحر بإزاء ما ينسق ، وهذا وجه آخر لجمال النفس الفاضلة . وكأن قدماء الحكماء الذين أشرفوا على وضع ألفاظ اللغة ، ونقل دلالتها من الماديات إلى المعنويات ، قد فطنوا إلى هذا المعنى . فلفظ « الفضل » فى العربية يعنى البقية والزيادة أى ضد النقص ، ولفظ « الفضيلة » يعنى خلاف النقيصة . فكأنهم أرادوا أن يقولوا إن « الفضيلة » وفرة فى النفس ، وأن الرذيلة نقص . ولفظ الفضيلة فى العربية يعنى أيضاً المزية . كذلك استعمل أفلاطون وأرسطو هذا اللفظ للدلالة على خاصية الشىء ووظيفته وعلى حسنه متى كان حسناً ، وعلى حسن فعل الفاعل ، فنجدهما يقولان : فضيلة العين أو الأذن ، وفضيلة الكلب أو الفرس ، وفضيلة الصانع أو السياسى ، وإن فضيلة القاضى أن يعلم إن كان قول الخطيب حقاً ، وفضيلة الخطيب أن يقول الحق . وكلمة « virtus » اللاتينية تدل على القوة البدنية أو المعنوية ، وقد انحدر هذا الاستعمال إلى الأوربية الحديثة ، فيقال بالفرنسية مثلا « LaVertu dormitive de l'opium » ويراد ما للأفيون من مزية أو خاصية أو قوة منومة . والواقع أن الفضيلة الخلقية قوة وحرية . ليست قوة الإنسان قوة بدنية ، ومن هذه الوجهة نرى أن التطور البيولوجى قد أخفق شر إخفاق ، وانحط دون ما بلغ إليه فى كثير من الحيوان . هل كانت الطبيعة تعلم أنها تعوضه من هذا الضعف ضرباً آخر من القوة ؟ إنها إذن عالمة ، إنها إذن الله . وليست القوة الإنسانية مجرد الثقافة والترف الفنى ، على ما توهم نيتشه ، فذهب إلى أن من حق الإنسان المثقف أن يستخدم جمهرة بنى الإنسان عبيداً وآلات لثقافته . قد يكون « السبرمان » حيواناً جميلا ، ولكنه فى اعتبارنا إنسان بشع غاية البشاعة ، تجرد من كل صفة خلقية وعاطفة إنسانية . إن القوة ضبط الأمور على ما ينبغى فى حكم العقل ، وقديماً فطن الحكماء إلى أن القوة الحقة ضبط الأهواء الجامحة ، وأن هذا الضبط أعسر من ضبط الدول وتدويخ البلدان . وليست الحرية اتباع الهوى والعبث بقيم الأشياء ، ولكنها القدرة

على اختيار اللائق فى اعتبار العقل . ولا يتسنى مثل هـذه الحرية إلا إذا سمت النفس إلى مستوى العقل ، فميزت بينها هى وبين الأشياء ؟ وعرفت أنها هى أرفع من الأشياء جميعاً ، حينذاك ، تستطيع أن تقف بإزائها حرة مختارة . أما الرذيلة أو النقيصة فتضعف دون هـذا المستوى الرفيع ، وتهبط بصاحبها إلى عبودية الشهوات ، وتكلفه ضروباً من الذل والهوان ، وتجـرده من كل شخصية وكل كرامة . يروى أن الإسكندر قصد إلى رؤية ديوجانس فى دنه ، فقال له ذلك الفيلسوف الغريب الأطوار : « تنـح لقد حجبت الشمس عنى » ، فأقبل عليه القـوم يعنفونه فقال : « ما لى ولهـذا الملك العظيم ، إنى لا أرجو منه نعمة ، ولا أرهب نقمة ؟ » هذا الجواب خير تعبير عن الحرية الحقة التى لا تجد للدنيويات ، وما يلابسها من لذة أو ألم ، قيمة فى نفسها ، ولا تراها حقيقة بأن تطلب أو تجتنب . وهـذه الحرية جمال خاص بالنفس الفاضلة ، ومظهر رائع للقوة الروحية .

الزيادة التى تدل عليها كلمة الفضيلة تتعدى إلى خارج ، أى إلى إخواننا فى الإنسانية ، فتجعل من النفس الفاضلة مصـدر خير وبركة . إن الإنسان مدنى بالطبع ، ولم يمار فى هذه القضية المشهورة سوى الفلاسفة الذين يعتبرون الإنسان حيواناً ليس غير ، بالرغم من الدلائل الكثيرة على استحالة بقاء الإنسان متوحداً ، فضلا عن استحالة نمو قواه العقلية وازدهار الحضارة دون اجتماع وتعاون . بيد أن الاجتماع ليس نفعاً محضاً ، بل إنه يفرض تضحيات قد تذهب إلى النزول عن المال كله أو عن الحياة نفسها ، أى إلى محو النفع الخاص الذى هو الدفع الأصيل فيما يرى الفلاسفة النفعيون . ولقـد حاروا فى التوفيق بين الصالح العام والصالح الخاص ، بين الأثانية والغيرية ، فقال فريق منهم إن التضامن الاجتماعى خليق بأن يتخذ مبدأ للسيرة الإنسانية ، وأن يحمل كل فرد على التضحية فى سبيل المجموع . ولكن

إذا كانت اللذة هى المبدأ ، وكان النفع الذاتى الدافع الأصيل ، فما الذى يمنع الفرد من اعتبار الجماعة وسيلة للذته ونفعه ، وأن يحاول جلب النفع واللذة واجتناب الضرر والألم بجميع الطرق ؟ هذا فضلا عن أن التضامن الاجتماعى المعتبر مبادلة للمنافع لا يمت إلى الفضيلة بسبب، ولا يتصل بالأخلاق بأى حال ، إنه تجارة يجتهد كل فرد أن يجعلها رابحة له هو — ومن بعده الطوفان !

وذهب فريق آخر إلى أن الإنسان لما خبر مزية التعاون أخذ به وصار يعمل لأخيه إذ يعمل لنفسه ، ولما اطرد عنده هذا التعاون نشأت فى النفس صلة وثيقة بين العمل للذات والعمل للغير ، وبحكم العادة انمحت من الشعور الفكرة الأنانية ، وصار الإنسان يعمل للغير دون أن يقصد إلى نفع خاص . وينبئنا « سبنسر » بأنه سيأتى وقت يتم فيه فعل التطور فتسود الغيرية المطلقة . ليت شعرى متى يأتى ذلك الوقت المبارك ؟ إنه لن يأتى ، وإذا أتى قضى على الخليقة القضاء المبرم ، لأنه يحيل أفعال الإنسان آلية لا تصدر عن تفكير ولا ترمى إلى هدف ، أو كان هدفها منافياً لما فطرت الطبيعة الإنسان عليه من طلب الخير والهرب من الضرر . هذه حيل يبتكرها الفلاسفة ليسدوا بها الفراغ فى مذاهبهم ، وهى لا تفسر شيئاً ولا تجدى فتيلا . إن الأنانية والغيرية متعارضتان كل التعارض ، ويستحيل التوفيق بينهما فى صعيد واحد .

يصبح التوفيق ممكناً متى ميزنا فى الإنسان بين طبيعتين : إحداهما حسية والأخرى روحية . وميزنا نوعين من النفع : أحدهما النفع الحسى الذى يقصده الفلاسفة النفعيون والنفع الروحى الذى نقصده نحن . إننا ندعو الإنسان إلى أن يعلم علم اليقين أن له روحاً ، وأن يريد نفعه الروحى أولا وقبل كل

شيء ، فإذا هو فعل كان فاعلا لنفسه ، وكان فى ذات الوقت فاعلا لغيره : إن الذى يجود بجهده ووقته وماله وحياته ، يجود بأشياء لها فى نظره قيمة الوسائل ليس غير ، فيجد إخوانه فى هـذه الوسائل خيراً لهم وبركة ، فيلتقى النفعان الخاص منهما والعام ، لأنهما مختلفان بالماهية ، غير مشتركين فى وجه أو وجوه يتعارضان فيها . والذى يجود فى سبيل الغير إنما يجود لأنه يعلم أن للغـير نفساً ، وأن له من ثمة قيمة ذاتية لا تتصل أدنى اتصال بقيمته البدنية ، فيحترم هذه النفس ، ويحترم حقوقاً لها غير منظورة . هـذا أساس الغيرية الخلقية والرقى الإنسانى الصحيح . ومنه نستمد حجة على مذهب وحدة الوجود فى صورتيه المادية والروحية ، فإنه إذا كان الوجود مادياً لم يتسع للنظام الخلقى الذى هو نظام معقول يبين ما يجب أن يكون بالرغم ممـا هو كائن ، وقد محا « سبينوزا » كل تمييز بين الخير والشر ، أى الفضيلة والرذيلة ، تمشياً مع منطق المذهب . وإذا كان الوجود روحياً اصطدم النظام الخلقى بما هـو كائن ومناهض له . وقد انطوت الفلسفة الرواقية على تناقض غريب فكانت أحادية مادية ، وأرادت مع ذلك أن تكون خلقية ، فكان رجالها المخلصون يؤثرون الانتحار كلما غلبوا على أمرهم . يذكر « أفلوطرخوس » فى ترجمته « لبروتوس » أن هـذا الرجل الشريف الناشئ على الفلسفة الرواقية قال كلمته المعروفة وهو « رافع بصره إلى السماء الموصعة بالنجوم » فكأنه كان يحتج على السماء ونجومها لعجزها عن تأييد الفضيلة ، ويشهدها على حقه فى اليأس من الفضيلة . أما إذا فصلنا بين الوجود المادى والوجود الروحى ، آمنا بالنظام الخلقى ، ولم ننتظر له التحقق كاملا شاملا فى هـذه الحياة بل علمنا أن سيادته تتم فى حياة أخرى من جنسه . فالمطلوب من الإنسان أن يغلب الروح على المادة ، فيحيا ههنا كما لو كان «هناك» . حتى يصير ههنا صورة لهناك الذى هو المرجع والمآل . وهـذا معنى الآيات الخالدات التى دوى بها صوت المسيح حين قال : « طوبى للمساكين بالروح فإن لهم ملكوت

السماوات ، طوبى للودعاء فإنهم يرثون الأرض ، طوبى للحزانى فإنهم يعزون ، طوبى للجياع والعطاش إلى البر فإنهم يشبعون ، طوبى للرحماء فإنهم يرحمون ، طوبى لأنقياء القلوب فإنهم يعاينون الله ، طوبى لفاعلى السلامة فإنهم بنى الله يدعون ، طوبى للمضطهدين من أجل البر فإن لهم ملكوت السماوات » .

أجل ، لا تفسير للفضيلة إلا بالإيمان بالنفس ، وبمد النظر إلى ما وراء هذه الدنيا . والذين يقصرون نظرهم عليها ، وينكرون النفس ، ينكرون الفضيلة حتما . إنهم لم يوفقوا إلى فك خط دقيق مسطور فى النفس : مسطور فى نفس الإنسان ، إنه مصنوع للخلود .

يوسف كرم

* * *

- ٢ -

نقــد يوسف كرم لكتاب محمد عبده
للدكتور عثمان امين

(مجلة الكتاب ـ المجلد الأول ـ السنة الأولى ـ مارس ١٩٤٦)

محمـد عبـده

مجموعة « اعلام الاسلام » ـ دار احياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٩٤٤

MUHAMMAD ABDUH

Essai sur Ses idées philosophiques et religieuses.

مطبعة مصر . القاهرة ١٩٤٤

للدكتور عثمان امين

نقد الأستاذ يوسف كرم استاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فاروق الأول

توالت الدراسات الإسلامية فى السنين الأخيرة ، ولكنها جميعاً تتناول الماضى البعيد . وقد رأى الدكتور عثمان أمين ، مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول ، أن فى الماضى القريب شخصية خصبة حقيقة بالدراسة ، فأقبل على آثار الشيخ محمد عبده ينعم فيها النظر ، وشرع يجمع أخباره من مختلف الأسفار ، فكانت ثمرة جهوده مقالات قرأناها له فى المجلات والجرائد ، ثم هذان الكتابان .

أما أولها فقد توخى فيه المؤلف الغرض الذى قصد إليه القائمون على مجموعة « أعلام الإسلام » وهو تعريف جمهور القراء بالشخصيات الإسلامية البارزة دون خوض فى دقائق المذاهب والآراء ، فجاء الكتاب صغير الحجم مقصوراً على سيرة الشيخ ، ولكنه جاء تحفة فنية من حيث البراعة فى سرد الحوادث ، واللباقة فى الإشارة إلى مغازيها ، واستخلاص العبر فى كلمات قليلة أخاذة ؛ وجاء الكتاب فوق ذلك كتاب أخلاق عملية بما جلا من فضائل الشيخ : توجه كلى إلى الحق والخير ، وشجاعة فى العمل لهما والدعوة إليهما ، وصبر على المكروه فى سبيلهما . يبين المؤلف هذه الفضائل وغيرها بأسلوب يتم على المشاركة فيها والغيرة على إذكائها فى نفوس قارئيه ، فيعجبون به وبالشيخ معاً .

وأما الكتاب الثانى فرسالة بالفرنسية قدمها المؤلف إلى السربون ونال بها إجازة الدكتوراه فى الفلسفة . وإنه لجدير بثناء مضاعف لإظهاره الأجانب على شخصية مصرية ممتازة سبق أن تناولهــا بعض كتابهم دون الإلمام بجميع نواحيها . عرض المؤلف «الرجل» أولا فى أدوار حياته المختلفة وفى تكوينه العقلى ؛ ثم تحدث عن آرائه الفلسفية وطريقة معالجته للمنطق ولمسائل الحرية والخير والشر والاجتماع والسياسة ؛ ثم انتقل إلى آرائه الدينية فبين وجهته ومنهجه فى الكلام ، ورأيه فى تاريخ الدين ، ومذهبه فى الدفاع عن الإسلام ، وفى تفسير القرآن ، وفى التصوف . ثم عمد إلى أثره كمصلح اجتماعى ، ومصلح للأزهر ، ومصلح للغة العربية ، وكأستاذ كون مدرسة فى مصر وفى سائر بلاد الشرق .

ويطول بنا القول لو أردنا تلخيص هذه الفصول ، فإنها مستفيضة دسمة ، عالج فيها المؤلف مسائل دقيقة عسيرة ، بمقدرة فائقة تشهد بتضلعه من الفلسفة والكلام . وقد كان موفقاً كل التوفيق فى إبرازه لخاصيتين أساسيتين عند الشيخ ، هما أخذه بالنظر العقلى فى جميع مواقفه ، واقتصاره فى هذا النظر على المفيد المنتج فى العمل ، شأن المصلح يتعجل النتيجة ويتحرق شوقاً إليها . غير أننا نرى أن المؤلف غلا بعض الغلو فى التقريب بين وجهة الشيخ ووجهة أصحاب البرجماتزم — وهو يقرب بينهما فى مواضع كثيرة ، فإن هــؤلاء يتهمون النظر العقلى فى ذاته ويزعمونه عاجزاً كل العجز عن إدراك الحقيقة ، فلا يأخذون إلا بالنتيجة العملية مجردة عن كل تدليل . على حين أن الشيخ كان مؤمناً بالعقل ، مقتنعاً بضرورة النظر ، داعياً إليه مدافعاً عنه . وكل ما هنالك أنه كان يرى القصد فى النظر والاقتصار على البين منه النافع للناس .

النظر العقلى عند محمد عبده أصل لا شك فيه يجعله يقول إن علماء الإسلام من جميع الفرق ، وبخاصة الأشعرى ، مجمعون على أن الذى يعتنق ديناً ما «تقليداً» فليس حاصلا على اليقين ، ومن كان غير حاصل على اليقين فهو مرتاب على نحو ما ، والمرتاب فى مبادىء إيمانه ليس مؤمناً » (ص ٤٩) .

وإذا أخذ المؤمن ينظر فى إيمانه ، وتعارض العقل مع ظاهر الشرع ، كان العقل هو المقـــدم ، ووجب تأويل حرف الكتاب « ١٤٢ » . فالشيخ على مذهب ابن رشد فى التفسير « ١٧٢ » وعلى مذهب المعتزلة فى أن أصول الأخلاق ، الخير والشر والتكليف ، أمور يدركها العقل الطبيعى دون حاجة إلى الوحى « ٩٢ — ١٠٥ » وله فى ذلك صفحات قوية فى « رسالة التوحيد » . وهو على مذهب العقليين فى استبعاد المعجزات ونقـــد المسيحية لاستنادها إليها «١٣٩» فإنه يقـــول مثلهم إن الإيمان بالمعجزات لا يدع مجالا لدراسة الطبيعة دراسة علمية . بل إنه يذهب إلى وجـــوب فهم الدين تبعاً للعصر ، وتجديده مع كل عصر تبعاً لتطور الإنسانية « ١٢٧ » . وهـــو لا يأخذ من التصوف إلا بقـــدر ، وينكر الغلو فى الزهد ، وينكر أشد الإنكار الطـــرق الصوفية « ١٨٥—١٨٦ » وينقد المسيحية لحثها على احتقار خيرات الدنيا «١٣٩» اعتقاداً منه أن العقل يقضى بالتوسط فى الأمور .

هـــذا التوسط نفسه يجب أن يكون قانون العقل فى الفحص عن الحقيقة ، فلا ينزلق إلى اللجاج ، ولا يشرئب إلى ما يفوق طاقته ، بل يقتصر على المعقول المفيد . لذا نرى الشيخ يضيق بكثرة المذاهب والآراء ، ويقـــرر أن الإسلام الصحيح هو الإسلام الأول قبل الخلافات والمذاهب « ١٢٦ » ويريد أن يرجع فى كل مسألة إلى آية بينة أو دليل عقلى . ففى مسألة الحرية يثبت بكل قوة أن الشرع وما جاء به من أمر ونهى ، وأن يقين العقل وإجماع الناس وشهادة الوجدان ، متفقة على أن الإنسان مسؤول عن أعماله ، فالجبرية يجعلون الشريعة لغواً ، ويمحون التبعة الشخصية ، وينكرون يقين العقل الذى هو أساس الإيمان « ٧٧ — ٨٠ » ، ويقرر أن الإسلام ليس دين الجبر ، وإنما هو يعلن سبق علم الله من جهة ، وحرية الإنسان من جهة أخرى ، وأن التوكل الصحيح ما هو إلا الثقة بالله مع استخدام العلل الطبيعية لتحقيق غايات يتوخاها العقل « ٨١ ، ٨٧ » أما التوفيق بين سبق علم الله وبين الحرية الإنسانية ، فيجب أن يكتفى فيه بالإعتقاد بأن لا تعارض بين الطرفين « ٨١ » وأن سبق علم الله لا يمنع الانسان من أن يكون حراً فى حدود معينة « ٧٧ »

وأن لا فائدة ترجى من التمادى فى البحث « ٨٣ » : ويلاحظ الشيخ أن إلى مثل هـــذا ذهب بوسويه . وبهذه الطريقة عينها ، يخرج من المسائل الخاصة بالله ، فيقول بوجوب الاكتفاء بالعلم بأن الله موجود ، وأنه لا يشبه المخلوقات ، وأنه سرمدى حى عليم مريد قدير إلخ . أما مسألة ما إذا كانت هذه الصفات مغايرة لماهيته ، وغيرها من المسائل ، فلا يجوز الفحص عنها ، إذ أن العقل الإنسانى لا يستطيع النفاذ إليها « ١٣١ » . بل إن الشيخ ، فى شوقه إلى حسم المشكلات وفى استعجاله إلى النتائج ، لا يتأنى فى امتحان معلوماته غير الإسلامية ، فيقبل بعض الآراء الحديثة على علاتها ، مثل تفسير الاجتماعيين لنشأة الدين الطبيعى « ١٤٨ — ١٤٩ » ، أو يتهم النصرانية بالإيمان بما يعارض العقل دون تعرف رأى أساطينها فى هـــذه النقطة ، أو بأنها تزعم أن الكتب المقدسة تحتوى على كل ما يفتقر إليه البشر لهذه الحياة وللأخرى ، لأن كاتباً نصرانياً « هو ترتوليان » قال ما يشبه ذلك «١٣٩—١٤٠» ولم يكن له صفة للتعبير عن رأى الكنيسة ، بل إنه خرج منها ليدخل فى شيعة من أغرب الشيع .

ومهما يكن من هذه الجزئيات ، فيبقى أن الشيخ محمـــد عبده كان عقلا كبيراً فى نفس كبيرة ، وأنه كان حقيقاً بدراسة مفصلة تجلوه للجيل الجديد . ولقد قام صديقنا الدكتور عثمان أمين بهذه الدراسة على خير وجه ، وفى خير أسلوب فرنسى يعد مثلا من أمثلة الكتابة العلمية الدقيقة الرصينة الواضحة . فنهنئه أصدق التهنئة بهذا التوفيق المزدوج ، ونسر إليه أن كثيرين ، أى قراء العربية جميعاً ، يودون لو أنه ينقل رســالته إلى لغتهم — ولغته — فيرد إليهم النصوص بحروفها ، وهى متفرقة فى كتب عديدة عسيرة الجمع ، فيسدى بهذا النقل خدمة تذكرها له العربية فوق ما أسدى إليها من خدمات وما ينتظر بإذن الله .

يوسـف كرم

- ٣ -

نقد يوسف كرم لكتاب : مبادىء علم النفس العام

تاليف :

د . يوسف مراد

(مجلة الكتاب ـ أبريل ١٩٤٨)

مبـادىء علم النفس العـام

تاليف الدكتور يوسف مراد

٣٩٢ صفحة من القطع الكبير ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٤٨

نقد الأستاذ يوسف كرم

كان حظ علم النفس من الدراسة والتأليف فى نهضتنا الحالية أوفى بكثير مما ظفرت به سائر أقسام الفلسفة . ولا عجب فإنه علم الإنسان ، وإنه موضع اهتمام بالغ فى أوربا وأمريكا ، وإن له من التطبيقات فى الفلسفة نفسها وفى التربية وفى جميع نواحى النشاط الإنسانى ما يجعل منه علما رئيسياً يهتدى به . وقد ظهر فيه بالعربية عدد غير قليل من المؤلفات القيمة ، بعضها عام يستوعب مسائله كلها ، وبعضها خاص يدرس مسألة أو طائفة من المسائل متقاربة . وإنه لمن حق العربية على أبنائها المشتغلين بهـذا العلم أن يعرض كل منهم ما وفق إليه فى دراسته حتى تجتمع لنا وجهات النظر المختلفة . وها هو ذا كتاب جديد لمؤلف معروف فى الأوساط العلمية بتضلعه فى الفلسفة وإحاطته بعلم النفس ، ومعروف لديها ولدى جمهرة القراء بمجلة علم النفس التى أقدم على إصدارها فكان مثالا يضرب فى الشجاعة والتضحية ، والتى كانت مركزاً لجهود طيبة من المعاونين والتلاميذ ، فنشروا مقالات وكتباً روجت للعلم بين مختلف الطبقات .

يتناول حضرته فى الكتاب الذى نحن بصدده مسائل علم النفس العام ، فيلم بأطرافها ويجلو دقائقها فى ترتيب تعليمى وفى يسر لا يتسنيان إلا للعالم الخبير ، فيبدأ بمثال أو أمثلة مما يجرى فى الحياة العادية ظاهرة وباطنة ، ويتدرج منها إلى التجارب العلمية والحلول النظرية مستفادة من أوثق الكتب وأحدثها عهداً ، ويستشهد بالطريف من الملاحظات مقتبسة من الأدب العربى منثوره ومنظومه قديمه وحديثه ، فيبين عن ثقافة واسعة فى هـذه الناحية ، ويوضح شروحه بأشكال ولوحات أخرجتها « دار المعارف » على خـير

منوال . وقد ذيل الكتاب بمعجم إنجليزى عربى لمصطلحات علم النفس ، فجمع فى عشرين صفحة مجهوده الشاق فى سبيل إيجاد مقابلات عربية لمفردات إفرنجية حديثة . ويمتد بنا القــول لو أردنا أن نستعرض فصول الكتاب وأن ندل على ما حوته من تحليلات نفسية وآراء علمية وفلسفية . وإننا لندعو القراء أن يستمتعوا بمطالعة تلك الفصول ، ولا نقصد بحال إلى وصف موجز لا يجدى . على أننا نريد أن نبرز نظرة المؤلف إلى علم النفس وإلى المنهج الذى يرى أن يتبع فى دراسته حتى يستبين القارىء مغزى هذا الكتاب وخطره فى إنتاجنا العلمى .

ما إن يشرع المؤلف فى القــول حتى ينبهنا فى تصـــدير الكتاب إلى أن علم النفس لم يصل بعد إلى ما وصلت إليه العلوم الطبيعية « من حيث مجموعة الحقائق العلمية التى كشف عنها ، ومن حيث تنظيمها فى صيغة يتفق عليها جميع علماء النفس » وأن الاختلافات « ترجع إلى تباين المذاهب الفلسفية ، وتعقد الحياة النفسية » ذاتها . والواقع أن علماء النفس مهما يدعوا (مخلصين) أنهم يعالجون موضوعاً تجريبياً بمناهج العلم التجريبى ، فإن لكل منهم مذهباً فلسفياً يستوحيه ويحاول تأييده . والدكتور مراد ، إذ يعرف هذه الحقيقة ، يعرف أنها لازمة من طبيعة الإنسان باعتباره كائناً عاقلا ، وأن ليس بالإمكان التجرد عن الفلسفة ، فيصرح (ص ٢) بضرورة اتصـــال العلوم بالفلسفة « اتصال خضوع وتعاون » ، ويختار لنفسه مذهباً يعتقد أنه المذهب الأحق الأشمل . وهو يشعرنا باتجاهه منذ يقول فى الصفحة الأولى إن « ملاحظات أرســطو ما زالت جـــديرة بالاعتبار » ، ويورد قــول العـــالم الألمانى فوندت « Wunbt » : « لا تتفق نتائج أبحاثى مع المذهب المادى ولا مع المذهب الأثينى الأفلاطونى أو الديكارتى . أما مذهب أرسطو الذى لا يفصل بين الجسم والنفس والذى يعتبر علم النفس جزءاً من علم الحياة ، فهو المذهب الوحيد الذى يمكن اعتباره نتيجة ميتافيزيقية محتملة لعلم النفس التجريبى » (ص ٢) . (وقد قال مثل ذلك بالنسبة لعلم الحياة عالم ألمـــانى آخر مشهور فى أيامنا ، هو دريش « Driesch ») . فأرسطو هو المعلم الصادق فى

علم الحياة وفى علم النفس : إنه يعتبر الحياة شيئاً مغايراً للجماد ، ويعتبر الشعور شيئاً مغايراً للحياة البيولوجية مع اتصال وثيق بينهما ، ويعتبر الكائن الحى حاصلا على مبدأ باطن هو قوام كيانه ومصدر أفعاله . وهو بهذه المواقف يعارض المذهب المادى الذى يحاول أن يرد الحياة إلى الجماد ، وأن يجعل من الحركة الآلية القانون الأوحد للطبيعة ، وأن يجرد الإنسان من النشاط الذاتى ويرد أفعاله النفسية إلى تركيب آلى لعناصر شعورية منفصلة ، هى الإحساسات والصور الذهنية متصورة على مثال الذرات فى الخارج . والدكتور مراد يميز بين الحياة والجماد ، ويحرص على « نوعية » الظواهر النفسية ، ويربط مع ذلك علم النفس بعلم الحياة وبعلم الاجتماع أيضاً (ص ١١ — ١٣) ويقول : « إن مصدر الظاهرة السيكولوجية ليس النفس فقط ، أو الجسم فقط ، بل الإنسان بأكمله » (ص ١١) ، و « إن القانون الأعلى المسيطر على المظاهر البيولوجية والمظاهر السيكولوجية هو قانون التكامل » (ص٢٦٦) . وهذا هو « علم النفس التكاملى » الذى يدعو إليه .

أما أن الحى مغاير للجماد فيدل عليه « أن المحرك يحدث نفس الحركة دائماً فى الجماد ، ولا يحدثها دائماً فى الكائن الحى » وأن « فى الجماد رد الفعل معادل للفعل ، أما فى الكائن الحى فالأمر على خلاف ذلك » (ص ٣٨) . وأما أن الشعور مغاير للحياة البيولوجية فيؤيده أنه « لا يوجد لكل انفعال مجموعة معينة من الاضطرابات الفسيولوجية بحيث يمكن الاستدلال بها على نوع الانفعال » (ص ١١٢) ، وأننا إذا سلمنا بأن الدماغ عضو التفكير فلسنا نعنى « أن عمليات التفكير ليست سوى العمليات الفسيولوجية التى يقوم بها الدماغ » (ص ٢٧٨) ، فقد « أدت الدراسات الدقيقة لوظائف الفكر ، كما أدت المشاهدات الإكلينيكية والتشريحات الدماغية ، إلى أنه لا توجد مراكز للصور الحسية والحركية ، ولا مراكز للذكريات ، ولا مراكز للغة من حيث هى فهم وتعبير » . فاللغة مثلا « وظيفة مكتسبة لها أساس حسى وحركى ، والقيام بحركات اللغة يتطلب مؤازرات عديدة تشترك فى تحقيقها مناطق

واسعة من الدماغ ، بل الدماغ كله ، فإذا أصيبت الألياف العصبية الدماغية التى تربط بين مختلف مناطق الدماغ أدت الإصابة حتما إلى اضطراب الوظائف المكتسبة » ولكن تحسن حالة المريض نتيجة إنابة مناطق أخرى فى الدماغ عن المناطق المصابة لتأدية وظيفتها » (ص ٢٧٩ — ٢٨١) مما يشهد بأن الوظائف متمايزة من المناطق الدماغية ، إذ أنها تستعيض ببعضها عن بعض فتعود إلى العمل . « ومما هو جدير بالملاحظة سير انحلال الوظيفة اللغوية ، فالاضطراب يصيب أولا أسماء الأعلام ثم الأسماء النكرة ثم الصفات ، وأخيراً الأفعال . فإذا كان هناك مراكز خاصة بكل عنصر دون غيره وجب أن تتبع الإصابة نظاماً معيناً . والواقع أنه لا يوجد تناظر بين اختلال الوظيفة اللغوية وسير الإصابات الدماغية » (ص ٢٨٢) . وقد « ذهب بعضهم إلى أنه من المستحيل التفكير بدون ألفاظ أو بدون تخيل صور الألفاظ أو صور المحسوسات . وذهب غيرهم إلى أن فى مقدرة الإنسان أن يفكر بوساطة معان مجردة . وخلاصة القول فى هذه النقطة ، أن مقدار ما يتخلل التفكير من صور يتوقف على مستوى التوتر الذهنى . فعندما يهبط المستوى تطغى الصور على المعانى ، وبالعكس تتضاءل الصور وتفقد من خصائصها الحسية عندما يرتفع المستوى » (٢٦٣ — ٢٦٤) . وقد أراد أصحاب تداعى المعانى أن يفسروا الحياة النفسية بما بين الصور من علاقات تشابه وتضاد وتقارن ، ولكن «كل ما تكشف عنه التجارب التى أجريت فى تداعى المعانى هو مجموعة العلاقات التى يمكن أن يفكر فيها العقل الإنسانى ... وما يهم علم النفس هو أن يعرف إذا كان هناك إدراك علاقة ما عند الجميع بين لفظين ، وما هى هذه العلاقة ، وما علة إدراكها ، لا بالقياس إلى قوانين الفكر المنطقية ، بل بالقياس إلى تاريخ الشخص ونزعاته وإلى طبيعة المشكلة التى يعالجها وإلى اتجاه التفكير وشتى ملابساته وحواشيه » (٢٦٥) . وقد أراد أولئك الفلاسفة والعلماء أن يقصروا موضوع الإرادة على « النظر فى الحركات الإرادية كما يفهمها العالم البيولوجى ، أى الحركات التى تكون مراكز إثارتها موجودة فى القشرة الدماغية » ولكن استجابات الإنسان ليست كلها مباشرة ، بل إن له القدرة على إرجاء الاستجابة ، و « ليست الإرادة فى مظهرها الأول

سوى مجموعة الوظائف السيكولوجية عندما تعمل متآزرة لتحقيق استجابة رأى الشخص أن يرجحها » . وإنما ترجأ الاستجابة للنظر فى قيمة الفعل ، « فدراسة الفعل الإرادى تنطوى دائماً على أحكام تقويمية » بحيث تكون الإرادة « العملية النفسية التى ترجح كفة الميول التى تبدو فى نظر الشخص أنها أسمى من غيرها » (٣١٥ — ٣١٧) .

وهكذا يسلمنا علم النفس إلى علم الأخلاق دون أن يخرج عن موضوعه أو يعدل عن منهجه التجريبى ، أعنى أن الدكتور مراد يميز وراء الحركات البيولوجية المباشرة والميول الحسية البحتة حركات بيولوجية أخرى تابعة للفكر وميولا أخرى صادرة عن العقل ، فيستبقى للإنسان إنسانيته ، وقد طالما حاول الكثيرون تجريده منها والهبوط به إلى دائرة العجماوات ، مأخوذين بما بينه وبينها من شبه مادى جزئى غافلين عما بينه وبينها من فارق معنوى عظيم الخطر فى ذاته عظيم الأثر فى مادة جسمه نفسها يكيفها ويجعل منها أداة طيعة لروحه . فالدكتور مراد إذ ينشر هذه النظرة الصادقة لعلم النفس معتمداً على تجربة مستنيرة شاملة ، يقـدم خدمة كبرى لهذا العلم وللفلسفة الخالصة فى آن واحد .

يوسف كرم

- ٤ -

نقــد يوسف كرم لكتاب :
مناهج البحث عند مفكرى الاسلام
ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى

تالــيف :

د . على سامى النشــار

مجلة الكتاب - مايو ١٩٤٨

(المجلد الخامس - السنة الثالثة - الجزء الخامس)

مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى

تاليف الأستاذ على سامى النشار

٢٦٣ صفحة من القطع الكبير — دار الفكر العربى — القاهرة ١٩٤٧

نقد الأستاذ يوسف كرم

« من تمنطق فقد تزندق » : هكذا قال فريق من المسلمين حين رأوا فريقاً من الذين تقلدوا الفلسفة اليونانية يزيغون عن الدين بسبب أخذهم بقضاياها وتطبيقهم لمناهجها ، دون تمييز بين ما يتفق والشرع ومالا يتفق . أولئك القائلون هم الفقهاء والأصوليون والمتكلمون ، انبروا لتفنيد القضايا المنكرة ، ونقد المنطق الأرسطالى ، وإقامة منهج يغنى عنه مستخلص من أساليبهم فى التفكير . ولا شك أن هذا الصراع ناحية طريفة من نواحى الثقافة الإسلامية . وقد فطن إلى طرافته وأهميته حضرة زميلنا الأستاذ النشار ، فعكف على دراسته فى جميع مظانه ، مطبوعة ومخطوطة ، عربية وإفرنجية ، ونشر مخطوطاً للسيوطى عنوانه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » وهو بمثابة « ملف القضية » جمع فيه السيوطى أقوال الأئمة فى تحريم المنطق ، وأسباب هذا التحريم ، وأعقبها بملخص لكتاب ابن تيمية « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » . ثم أخرج الأستاذ النشار ثمرة دراسته فى الكتاب الذى نقدمه إلى القراء .

يتناول حضرة المؤلف أولا جميع المسائل المنطقية الواردة فى كتب الفلاسفة الإسلاميين والملخصين من بعدهم ، ويبذل مجهوداً محموداً فى تعيين أصولها ، فيجد أن للرواقية فيها نصيباً إلى جانب نصيب أرسطو . ثم يشرح موقف الأصوليين أو علماء أصول الفقة ، فموقف المتكلمين أو علماء أصول الدين ، من المنطق الأرسطالى حتى القرن الخامس ، فيفصل القول فى نقدهم للحد والقياس والمبادىء الأولية عند أرسطو ويعرض فى دقة وعمق آراءهم

الخاصة فى الحد والاستدلال ، وما وجدوا لها من طرق توازى طرق الاستقراء المعروفة عند المحدثين . ثم يورد موقف الغزالى فى أمهات كتبه ، ويعقد لابن تيمية فصلين مطولين يعرض فيهما نقده للمنطق والطرق التى أحلها محله . وينتقل إلى موقف الفقهاء من المنطق بعد ابن تيمية ، ويعقد فصلا هاماً للمنطق الإشراقى كما ورد بنوع خاص عند السهروردى ، حيث نجد نقـداً لبعض مباحث المنطق ومحاولة « من أعمق المحاولات » فى اختصار المنطق اختصاراً مبتكراً بالاكتفاء بالقضية الكلية ، والاستغناء بها عن سائر أنواع القضايا ، حتى يخرج هـذا العلم وكأنه علم رياضى .

إن المعنيين بالفلسفة ليعلمون أهمية هذه البحوث . وفى الكتاب بحوث ميتافيزيقية أيضاً ، لأن حضرة المؤلف أراد أن يفحص عن الأسباب العميقة ، من دينية وفلسفية ، التى وجهت الأصوليين والمتكلمين فى نقد منطق أرسطو وفلسفته على العموم ، واصطناع منهج آخر وفلسفة أخرى . لهـذا كله قرأنا الكتاب بشغف متزايد . إنه كتاب فى المنطق المقارن ، وإنه فيما نعلم أول محاولة بالعربية لتأريخ المنطق فى الإسلام على الطريقة النقـدية العصرية . وقد لمحنا فيه إشارات تنبىء بأن جعبة الأستاذ النشار لم تفرغ من بحوث تعرض ، ومخطوطات تنشر فى هـذا الباب . وكل رجائنا أن يمضى فى هذا السبيل فيسدى إلى دراسة الفلسفة خدمة من أجل الخدمات .

يوسف كرم

- ٥ -

نقــد يوسف كرم لكتاب :
الادراك الحسى عند ابن سينا

تاليــف :

د . محمد عثمان نجــاتى

مجلة لكتاب ـ السنة الرابعة ـ الجزء الثانى

المجـلد السابع ـ فبراير ١٩٤٩

الادراك الحسى عند ابن سينا

تاليف الأستاذ محمد عثمان نجاتى

٢٣٢ صفحة من القطع الكبير – دار المعارف – القاهرة ١٩٤٨

نقد الأستاذ يوسف كرم

هذا كتاب كما يتمنى أن يرى الدكتور مدكور وقد أهاب بالشباب الجامعى أن يدرسوا الفلسفة الإسلامية على المنهج الذى رسمه . اختار الأستاذ نجاتى مسألة هى من أهم مسائل علم النفس فى القديم والحديث ، فدرسها عند فيلسوف هو أبو الفلسفة فى الإسلام بما قدر لمصنفاته من بقاء ، ورجع بها إلى أرسطو المعلم الأول وغيره من القدماء ، ومد ببصره إلى العلم المعاصر ، فجاء كتابه نموذجاً لعلم النفس المقارن فى تلك المسألة المعينة . وهذا عمل يتطلب اطلاعاً واسعاً دقيقاً . ويتطلب جلداً على استخلاص النظريات ومقابلتها بعضها ببعض ، وإظهار ما بينها من مشابهات وفوارق ، وقد اضطلع حضرة المؤلف بهذه المهام وقام بها على خير وجه ، فقصد إلى المصادر ، واستعان بكبار المؤلفين ، وأعمل فطنته فى التحقيق والتحليل وليست المسألة التى اختارها فلسفية وحسب ، ولكنها علمية أيضاً ، فإن الإدراك الحسى فعل يشترك فيه البدن ، له فيه آلات ومراكز ، وله فيه آثار وانفعالات ، مما يقتضى وقوفا تاماً على تركيب البدن وكيفية تأدية وظائفه لأفعالها . ولم يكن ابن سينا فيلسوفاً وحسب ، ولكنه كان طبيباً أيضاً ، وطبيباً عظيما ، فأولى هذه الناحية من المسألة العناية التى تستحقها . وجرى فى إثره حضرة المؤلف ، فنقب عن جميع مظانها فى مكتبة ابن سينا الضخمة ، وأهمها كتاب القانون فى الطب ، ورجع إلى سائر المظان قديمة وحديثة ومعاصرة ، فجاء كتابه نموذجاً فى علم التشريح المقارن فى تلك المسألة المعينة ، فاستوعبها استيعاباً تاماً من وجهتيها .

يبدأ حضرته ببيان تقسيم الوظائف النفسية عند ابن سينا ، وهى ثلاثة

أقسام : وظائف يشترك فيها الحيوان والنبات كالتغذى والنمو والتوليد ، ووظائف تشترك فيها الحيوانات ولا حظ فيها للنبات مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية ، ووظائف تخص الإنسان وحده وهى وظائف العقل . والإدراك الحسى داخل فى القسم الثانى وهو نوعان : إدراك ظاهر بالحواس الخارجية ، وإدراك باطن بحواس باطنة اختلف فى عددها ولكن أهمها الحس المشترك والمخيلة والذاكرة . ويشرع حضرته فى دراسة الإحساس الظاهر ، فيعرفه ، ويبين ضرورة تأثير المحسوس فى الحس ، وكيفية هذا التأثير ، أنواع المحسوسات ، والكيفيات الحسية الأولية والمركبة ، والشروط الفسيولوجية للإحساس وهى الأعصاب الدماغية وكيفية الانفعال العصبى . ثم يدرس كلا من الحواس الخارجية على حدة ، عضوه ، وموضعه ، وكيف يحس ، ويورد فى ذلك أهم الأقوال متقدمة ومتأخرة ، مبينة بأشكال واضحة . وأخيراً يدرس الحواس الباطنة كما ذكرها ابن سينا ، فيثبت وجودها ، ويبين مراكزها بوصف تشريح الدماغ ، ويعين أفعالها ، مقارناً كل ذلك بما جاء عند مختلف الفلاسفة والعلماء . مثيراً المسائل ومعالجاً حلها ، مما تتعذر الإشارة إليه هنا ، ويستلزم قراءة الكتاب ، وإن فى قراءته لنفعاً كبيراً .

ولا نأخذ على حضرة المؤلف سوى بعض مآخذه على ابن سينا وأرسطو . يقول مثلا إنهما يعتبران الوظائف البيولوجية وظائف نفسية ، فلم يميزا بين علم البيولوجيا وعلم النفس (ص ٢٧ — ٢٨) . ونقول إن هذا راجع إلى أن مدلول لفظ النفس عندهما أوسع منه عند المحدثين ، فإنهما يقصدان بهذا اللفظ مبدأ الحياة على اختلاف مظاهرها . ولم يقم الدليل على أن الحياة البيولوجية آلية بحتة غنية عن مثل هذا المبدأ ولا يعنى إدراجها فى علم النفس بمدلوله القديم الخلط بينها وبين المدلول الحديث لعلم النفس ، إذ أنها تدرس فى موضعها بالمنهج الذى يناسبها ، ثم تدرس الحياتان الأخريان ، الحاسة والعاقلة ، بما يناسبها من منهج .

ويقـول إن أرسطو وابن سينا يضعان قوى نفسية هى مصـدر الوظائف ، وإن العلم الحديث يرفض القـول بالقوى النفسية لأنها أمور لا يمكن إخضاعها للملاحظة والتجربة ، وإن من الخطأ الاعتقاد بإمكان تفسير الوظائف النفسية بردها إلى قوى تصدر عنها (٢٨) . ونقول إن أرسطو وابن سينا اعتمدا على العقل الذى يحتم رد المعلول إلى علة من نوعه ، ولا نخال حضرة المؤلف إلا موافقاً على مشروعية هذا التحتيم وقد طالما استند إليه فى كتابه . وليس للعلم الحديث أن يرفض القـول بالقـوى النفسية بحجة أن منهجه مقصور على الملاحظة والتجربة ، بل كل ما يحق له هو أن يخرج هذه المسألة من دائرة بحثه ويدعها للفلسفة . « ومن الخطأ الاعتقاد » أن أرسطو وابن سينا اعتبرا رد الوظائف إلى قوى تفسيراً لهـا ، وكتابه أبلغ شاهد على ذلك لكثرة ما نقل عنهما من تفسيرات وتعليلات . ويقول حضرته فى هـذا الصدد أيضاً إن القول بقوى نفسية مختلفة قد يؤدى إلى القول بانفصال الوظائف النفسية بعضها عن بعض ، وهـذا يرفضه علم النفس الحديث (٢٨) نقول : وهـذا ما يصححه حضرة المؤلف نفسه إذ يذكر « أن ابن سينا فى حقيقة الأمر لا يقر بانفصال القـوى ، بل هو يثبت وحدة الحياة النفسية » (٢٩) .

ويقول إن الوظائف النفسية التى ينسبها ابن سينا إلى الحواس الباطنة هى فى نظر علم النفس الحديث وظائف عقلية ، وإن للإحساس الباطن فى علم النفس الحديث معنى آخر غير معناه عند ابن سينا (٣٢) . ونقول إن هذا راجع إلى مجرد اصطلاح فإن مدلول لفظ العقل عند المحدثين أوسع منه عند أرسطو وابن سينا ، وليست دلالة الألفاظ بالاشتراك بين معان مختلفة دليلا على الدقة ! العقل عندهما قوة إدراك المجردات ، وعند المحدثين جملة القوى المدركة أو جملة المدركات من غير تمييز بين المجرد والمشخص ، ويا حبذا لو قصرنا لفظ العقل على المعنى الذى أراده ابن سينا ، فإن هذا أكثر انطباقاً على الحق ، وأكثر دقة فى الاستعمال .

ويقول : « ما المقصود من قول ابن سينا إن الحس يدرك صورة المحسوس ؟ هل هو الشكل الخارجى للمحسوس كما يفهم من كلمة صورة ؟ » (٣٦) . وليسمح لنا حضرته هنا أن نبدى شديد استغرابنا لصدور هذا التعريف عنه وهو قد درس أرسطو وابن سينا دراسة طيبة ، وهو نفسه قد دل على المقصود فى لفظ صورة فى الإدراك الحسى بقوله : « إنه كل ما نحفظه من آثار المحسوسات المختلفة » (١٧٠) فكان إذن فى غنى عن مناقشة طويلة يعقدها اعتماداً على تعريفه الأول ، وكان أكثر غناء عن القول بعد التعريف الثانى وهو الصحيح) أن « ليس للرائحة والطعم والحرارة والبرودة صورة معينة حتى يمكن أن يقال إنها تنطبع فى المخ » (١٧٢) إن ما ينطبع فى المخ ، حتى فى الصور البصرية ، هى الآثار الفسيولوجية ، وإن « الصورة » إدراك نفسى ، ولم يقصد أرسطو وابن سينا إلى أن المخ خزانة لصور فوتوغرافية ؟

كذلك يعقد حضرته مناقشة طويلة متعثرة (٦٧ وما بعد) تتبدد من تلقاء نفسها إذا ذكرنا أن أرسطو يرتب الحواس من وجهتين : وجهة كونها آلات إدراك، ووجهة كونها آلات حياة، وحضرة المؤلف يورد هذا (٧١) وكأنه لم يورده فإنه لو تدبره عند الشروع فى كتابة الفصل لساق كلامه سياقاً أوضح وأيسر وأحصر،وأخيراً كان حضرته فى غنى عن المناقشة فيما وضعه من خلاف بين أرسطو وابن سينا فى الحس المشترك ، لو أنه أمعن النظر فى النصوص .

على أن هذه المآخذ لا تضير فى شىء الأجزاء الموضوعية من الكتاب ، وهى التى تلخص النظريات الفلسفية والعلمية ، وتعطيه قيمته . وحضرة المؤلف يقول بحق إن كتابه يمثل أول محاولة لدراسة علم النفس السينوى

دراسة علمية صحيحة ،وتقريب المسافة بينه وبين علم النفس الحديث (١٨) .
ونحن نؤكد أنها محاولة موفقة جديرة بالثناء الكثير عليه ، وقد أقنعنا بكتابه أنه محيط بابن سينا إحاطة واسعة عميقة ، وأنه خليق أن يستخرج منه بحثاً آخر بل بحوثاً ، فإن ابن سينا بحر عجاج . ولعل الملاحظات السابقة تكون قد أقنعت حضرة المؤلف أن ابن سينا فى كثير من المسائل الفلسفية أقرب إلى الحق من كثير من المحدثين ، وأن واجب الوفاء للحق يقتضينا أن نبرز حقه والدافع عنه .

يوسف كرم

- ٦ -

نقـد يوسف كرم لكتاب :
مؤلفـات ابن سينا
للأب جورج قنـواتي

(مجلة الكتاب ـ السنة الخامسة ـ الجزء العاشر ـ ديسمبر ١٩٥٠)

مؤلفات ابن سينا

بقلم الأب جورج شحاتة قنواتى

٣١ صفحة + ٤٣٥ من القطع الكبير – دار المعارف بمصر – القاهرة ١٩٥٠

(من منشورات الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية)

نقد الأستاذ يوسف كرم

ابن سينا واحد من أعلام الفلسفة والعلم على الإطلاق . وقد شاءت ظروف تاريخية أن تجعل منه أعظم ممثل للعلم وللفلسفة فى الشرق الإسلامى : فقد كان الكندى رائداً مبتدئاً ، وكانت كتب الفارابى ، وهو فيلسوف كبير من غير شك ، قليلة التداول ، ثم فقدت . فلما جاء ابن سينا تمثل ثمار التفكير الإسلامى مدى ثلاثة قرون ونصف قرن ، وشرع يدون العلوم كما آلت إليه ، فاستوعبها فى موسوعتين ضخمتين ، هما كتاب الشفاء الجامع لأقسام الفلسفة وللعلوم الجزئية ، وكتاب القانون الجامع لأبواب الطب وما يتصل به ، وصنف كتباً صغيرة ، وكتب عددا كبيراً من الرسائل فى جميع المسائل . وشاءت ظروف تاريخية أخرى أن تجعل منه أستاذاً للغربيين فى العصر الوسيط إذ أنهم ترجموا إلى اللاتينية كتاب الشفاء قبل أن يترجموا شروح ابن رشد ، فعرفوا منه ما لم يكن قد وصل إليهم من تعاليم أرسطو وأفلوطين ؛ وترجموا كتاب القانون وظلوا يعتملون عليه فى دراسة الطب إلى عصر النهضة ، وترجموا كتباً أخرى أفادوا منها كذلك .

فمؤلفاته تراث نفيس للغاية : فيها العلم القديم كله ، وفيها ذلك الأسلوب الذى اتخذته العربية فى تأدية العلوم على اختلافها بفضل الجهود التى بذلها المترجمون والمعلمون من السريان والعلماء من المسلمين حتى طوعوا لغة الشعر والخطابة للعلم والفلسفة ، وبلغوا فى ذلك من الدقة والقوة بحيث لم يدعوا معنى من المعانى يفوتهم فى جميع فروع المعرفة . غير أن المطبوع من هاته المؤلفات قليل مشوب بالأغلاط ، والمتداول منه نادر ، والباقى لا يزال مخطوطاً موزعاً فى أنحاء المعمورة . فإذا نشرت جميعها نشراً علمياً أمكن تحقيق أغراض لنا على

جانب عظيم من الأهمية : إذ نستطيع حينذاك أن نضع قواميس بما ورد فيها من الاصطلاحات والتعريفات فنستعين بها وننسج على منوالها فى نقل العلوم الحديثة ؛ ونستطيع أن نحصل علما أدق وأوسع مما لدينا الآن عن الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية وبسائر مناحى الفكر الإنسانى فى ذلك العهد ، ونستطيع أن نتبين ما قد يكون زاده ابن سينا من عند نفسه فنوفيه حقه كاملا من الإعجاب ؛ ونستطيع أخيراً أن نحصل علما أدق وأوسع عن مبلغ تأثر الفلسفة الأوربية بابن سينا فى بدء تكوينها ».

إذا تم شىء من تلك الأغراض فسيعد حضرة الأب قنواتى فى مقدمة رواد هذه الحركة ومن أفعلهم أثراً بكتابه هذا الذى يعتبر خير أداة للباحثين فى هذه الناحية من العلم . يخبرنا حضرته أنه بدأ عمله « منذ سنين والنفس مملوءة شوقاً إلى ابن سينا » (ص ١٣) . فهو قد فطن منذ سنين إلى خطر ابن سينا وضرورة الإحاطة بمؤلفاته ، وهو قد أحس ذلك الشوق الذى يحسه العلماء ، فكان له من هذا وذاك حافز قوى على مباشرة عمله الشاق ، وكان له من تكوينه العلمى الوافى معوان قيم على حسن تأديته ، فمضى يعمل فى أناة وصمت . « فلما نبتت فكرة مهرجان ابن سينا فكرت الإدارة الثقافية (لجامعة الدول العربية) أن تنتهز هذه الفرصة فتجمع ما يمكن أن تصل إليه يدها من مؤلفاته فى بلدان العالم » (*) . فوجدت فى الأب قنواتى الرجل المنشود الكفيل بتحقيق أمنيتها ، « ووكلت إليه الاضطلاع بهذه المهمة رسمياً » (ص ١٣) وبعث به إلى الآستانة حيث يوجد « من مؤلفات ابن سينا القسط الأوفر ، إذ هناك ما يربو على الألف والخمسمائة مخطوط مشتتة فى مكتباتها » (ص ١٥) . فطوف بهذه المكتبات « حسب خطة مرسومة لفحص جميع المخطوطات الموجودة فيها مخطوطاً مخطوطاً » (ص ١٦) ، وهو يعرض علينا فى هذا الكتاب بحثه وفحصه : فيحصر جميع مؤلفات ابن سينا ، مطبوعها ومخطوطها ، فيجتمع له مائتان وستة وسبعون مؤلفاً ، يرتبها أولا ترتيباً زمانياً يسمح بالوقوف على

(*) من تصدير الكتاب للدكتور أحمد أمين بك مدير الإدارة الثقافية .

مدى تطور أفكار المؤلف فيقسم حياة ابن سينا إلى فترات ويورد المؤلفات التي كتبها في كل فترة معولا على ما جاء فيها من بيان أو أخبر به المؤرخون (ص ١٩+١٩–٢١) . ولكنه يؤثر ترتيبها بحسب المواد فيعقد خمسة عشر فصلا تضم جميع المعارف الإنسانية من فلسفة وعلم ودين ، فيشير إلى محتوى كل مخطوط . ويذكر مظانه ورقم قيده ، ويصفه وصفاً ظاهراً من حيث طوله وعرضه . وطول الكتابة وعرضها ، والمسطرة ، وعدد الكلمات في السطر الواحد ، وأول الكتاب وآخره ، وحال المخطوط ، وتاريخه المقيد أو المقدر (ص ٢ — ٣٢٢) . ويردف ذلك بترتيبات أخرى تغني عن البحث وتوقع على المطلوب دون عناء .

يرى القارىء ضخامة هذا العمل، ويدرك بداهة فائدته الكبرى . وقد أثنى عليه حضرة الدكتور أحمـــد أمين بك بقوله في تصـــديره إنه « عمل مجيد لا يصـــدر إلا عن رهبنة في العلم كرهبنة في الدين » . وأثنى عليه حضرة الدكتور إبراهيم مدكور في مقدمته للكتاب ونوه بما استدعاه من علم وصبر وجلد ، وذكر « إنه قد كشف عن كثير من الخطأ واللبس الذى وقع فيه واضعو الفهارس السابقة » وكيف لا يثني عليه كل من يحس حاجتنا الشديدة إليه ويعلم أن « النقد يسير لكن الفن عسير » ؟ إن حضرة المؤلف يقضي على كل نقد إذ يصارحنا بأنه يقف « مذهولا إزاء الجرأة التي حفزته على القيام بمثل هـــذا العمل ، ويعتريه شيء من القنوط عندما يرى الفرق الشاسع بين ما كان يؤمله وما حققه فعلا » (ص ١٣) . وهذا شأن العالم المطبوع الذى لا يرضى عن عمله أبداً . ولحضرته أن يقـــول ما يشاء له الحق أو التواضع أن يقول ؛ ولكننا نؤكد له أن أهل العلم يقفون مذهولين من التوفيق الذى بلغ إليه . ونحن نتوقع منه أن يوالى عنايته بهذا الكتاب ، وإنه لفاعل بلا ريب ؛ ونطمع منه في أن يخرج كتاباً عن فلسفة ابن سينا يكون نموذجاً للدراسة الموضوعية كما أخرج نموذجاً للمنهج العلمى . وإنه لقمين أن يستجيب إلى هـــذا الأمل وهذا الرجاء .

يوسف كرم

- ٧ -

نقـد يوسف كرم لكتاب : فلسـفة المعـتزلة

(فلاسفة الاسـلام الأسبقين)

للدكتور البير نصري نادر

(مجلة الكتاب - مجلد ١٠ - جزء ٩ - السنة السادسة - نوفمبر ١٩٥١)

فلسفة المعتزلة

فلاسفة الاسلام الأسبقين

تأليف الدكتور البير نصرى نادر

الأستاذ المساعد بكلية الآداب ببغداد

الجزء الثانى فى العدل « الانسان ، الأخلاق ، السياسة »

١٦٨ صفحة من القطع المتوسط ـ مطبعة الرابطة ببغداد ـ العراق ١٩٥١

نقد الأستاذ يوسف كرم

منذ عام مضى قدمنا للقراء الجزء الأول من هذا الكتاب ، ونوهنا بأهميته ، وتمنينا على حضرة المؤلف أن يعجل بنشر الجزء الثانى ، فحقق أمنيتنا ، وكان من القلائل الذين نقلوا رسالاتهم الإفرنجية إلى لغتنا العربية كما تقتضيه الخدمة القومية وترغب فيه وزارة المعارف رغبة ملحة .

المعتزلة معروفون بأنهم أهل توحيد وأهل عدل ، أما التوحيد فمعناه عندهم نفى صفات الله وردها كلها إلى ذاته تعالى خشية الوقوع فى الشرك بإثبات أشياء إلهية عدا ذات الله ، كالعلم والإرادة والقدرة والعدل واللطف والكلام وما إلى ذلك مما تثبته سائر فرق المتكلمين ، وقد كان هذا موضوع الجزء الأول . وأما العدل فهو حجتهم على الفرق القائلة بأن الله هو الفاعل الأوحد فيلزمها القول بأن العقاب الإلهى جائر ، وحاشا لله أن ينسب إليه الجور ، على حين أن العدل الإلهى فى الإثابة والمعاقبة يفترض أن الإنسان فاعل ، وفاعل مختار . هذه القضية الكبرى التى ناضلوا دونها أشد نضال دعتهم إلى أن يتعمقوا فى ماهية الإنسان وأفعاله ، فتكلموا فى معرفتنا الحسية ، وبخاصة فى معرفتنا العقلية ، وأثبتوا العقل ضد خصومهم ؛ وتكلموا فى الإرادة وحرية الاختيار ، وفى العلاقة بين العزم والتنفيذ ؛ وأفاضوا فى الأخلاق فأقاموها على النظر العقلى مبينين مبدأ الالتزام الخلقى ، مثبتين خيراً وشراً ، فى طبائع الأشياء بغض النظر عن الأمر والنهى النازلين بالوحى ، محللين أدق تحليل معنى المؤمن ، ومعنى الكافر ، ومعنى الأمر وحدود

الطاعة ، وموقف من أتى بكبيرة . وبعض الكبائر كشرب الخمر والسرقة والقتل ، وخاضوا فى مسألة الجنة والنار : هل خلقتا مع العالم ؟ وهل هما خالدتان ؟ وحال أهل كل منهما ، وبحثوا طبعاً فى الرسول وصفاته ، وفى المعجزات ، وفى الإمامة ، تلك المسألة التى عالجتها جميع الفرق باللسان والقلم والسيف : وهــذا موضوع الجزء الثانى .

إنه لموضوع ضخم خطير لا نستطيع هنا أن نريد شيئاً فى شرحه على تلك العناوين ، فنكتفى بالإشارة إلى ركنين أساسيين من أركانه يميزان الاعتزال ويشعران بقيمته الفلسفية : وهما وجود العقل ، وقيام الأخلاق على العقل دون الوحى .

العقل قوة تدرك حقائق تفوق الحس (ص ٣٤) : فإذا وجدنا فى أنفسنا مثل هذه الحقائق جزمنا بأن لدينا قوة تكتسبها . ونحن نجد فى أنفسنا معارف كلية هى التى يتكون منها العلم ، والمعارف الكلية مجردة غير محسوسة . كذلك نحن ندرك العلاقات بين الأشياء ، والعلاقات أمور مجردة ؛ وندرك الحقائق الأخلاقية الأساسية ، وهى مجردات ؛ وندرك الله بالعقل لا بالإجماع والآيات ، والله مجرد منزه عن كل عرض محسوس . ولدينا بديهات لا شأن للحس فى إدراكها ، مثل أن الصــدق النافع حسن وأن الكذب الضار قبيح ، ومثل حرية الاختيار والمسؤولية وموضوعية الخــير والشر ، فإننا ندرك كل أولئك بداهة . ونحن نرى اللغة تعبر عن الفكر ، ونرى العبارات تختلف بالأمم والأمصار فى حين أن دلالة الأحكام على العلم لا تختلف . ولو تصورنا شخصاً أبكم أصم فإنه لا يفكر بلغة معينة ولكنه بالرغم من ذلك يعقل ويفكر . فوجود العقل أمر ظاهر لا يمكن جحده .

وهو ظاهر كل الظهور فى إدراك الحسن والقبيح من الأخلاق ، حتى إن الشعوب التى لم يأتها وحى قادرة على معرفة الشريعة وتمييز فكرة الخير من حيث إن الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح أيضاً قبيح لنفسه ، ولو لم يكن الحال كذلك لكان شعورنا بالحرية وهماً ، وهو ليس بوهم ، فإن الإنسان

يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعى والصوارف ، ومن أنكر ذلك أنكر الضرورة ؛ ثم إن التكليف — سواء أكان صادراً عن العقل أم عن الله — متوجه إلى العبد بهذين اللفظين : « افعل ولا تفعل » ، فإذا لم يتحقق من الإنسان فعل أصلا كان التكليف سفهاً من المكلف وكان متناقضاً ، فإن تقديره « افعل يا من لا يفعل » ثم إن الوعد والوعيد مقرون بالتكليف فلو لم يحصل من العبد فعل بطل الوعد والوعيد أو كان على ما لم يفعل ؛ وأخيراً أليس المتعارف منا مخاطبة بعضنا بعضاً بالأمر والنهى ، وإحالة الخير والشر على المختار ، وطلب الفعل الحسن ، والتحذير من الفعل القبيح ، ثم ترتيب المجازات على ذلك ؟ فحرية الاختيار دليل على قدرة الإنسان على الفعل والترك ، والحرية والقدرة دليل على كفاية العقل لكشف الخير والشر بنفسه وقيام الأخلاق على طبائع الأشياء .

هكذا يعلن المعتزلة سلطان العقل ويؤيدونه فى مختلف المسائل بحجج شتى على ما جلاه الدكتور نادر بعلم ودقة ممتازين ، فى حين كانت الفرق الأخرى تهاجم المذهب العقلى وتفلسف تبعاً للمذهب الحسى . أجل إنها كانت تفلسف مع أن المشهور أن التفلسف كان ديدن الكندى والفارابى وابن سينا ومن نحا نحوهم . الحقيقة أن هؤلاء دعوا بالفلاسفة بسبب اعتمادهم على الفلسفة أولا واعتبارهم الوحى جملة أخبار لم يكن العقل ليبلغ إليها ، لا بسبب كونهم استقلوا بالفلسفة وأن المتكلمين استقلوا بالعقائد ، فإن علم الكلام حافل بالفلسفة ، ولكنها تلك الفلسفة الحسية كما قلنا ، وهى أحد تيارين جرت فيهما الفلسفة اليونانية ، فنبع التيار الحسى من الماديين والسوفسطائيين والشكاك ، ونبع التيار العقلى من فيثاغوراس وبارمنيدس ثم اتجه إلى سقراط فأفلاطون فأرسطو . والغريب أن المتكلمين اعتقدوا أن الحسية والشك فى العقل أقرب إلى الإسلام من المذهب العقلى ، فحملوا على منطق أرسطو بما كان يحمل عليه به السوفسطائيون والشكاك اليونان ، وبذلوا جهوداً جريئة فى استخدام الآراء الحسية لتأييد العقائد كما فهموها . ترى ماذا كان السبب فى هذا الموقف ؟ لا يكفى أن نقول إنه كان تشبث الفلاسفة بقدم العالم وإنكارهم

علم الله بالجزئيات ، فقد كان بالإمكان تصحيح هاتين النظريتين دون إخلال بالمذهب العقلى . فجدير بالاختصاصيين — وقد بان لنا أن الدكتور نادر فى مقدمتهم — هى أن يتعرفوا كيف تسربت الفلسفة الحسية إلى العالم الإسلامى ، وكيف صارت هى « الفلسفة خادمة الدين » وكونت والدين علماً واحداً ، وجدير بالاختصاصيين الذين يريدون تجديد علم الكلام أن ينظروا بنوع خاص فى تلك الصلة التى أشرنا إليها بين الفلسفة الحسية والإسلام . ومن أعلامهم حضرة الدكتور محمد يوسف موسى ، وقد مس هذه النقطة فى مقدمة طبعته « لكتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » لإمام الحرمين الجوينى وأعلن أنه يريد أن يجدد فى كتب علم الكلام وأدلته ومشاكله . واعتقادنا أن المجهود الأول للتجديد يجب أن يتجه أولا إلى المسألة الفلسفية نفسها حتى يتبين إن كانت هناك فلسفة تمثل الحق وما هى هذه الفلسفة وأية صلة يمكن أن تعقد بينها وبين الدين . وإذا تبين أن الفلسفة العقلية هى التى تمثل الحق نظر فيما إذا كان الإسلام ينفر منها حقاً أم أن بالإمكان الملاءمة بينهما . إن الفلسفة الصرفة حقيقة واقعة منذ خمسة وعشرين قرناً ، وهى حاجة أساسية من حاجات الثقافة ، فيجب أن تكون لنا فلسفة ، وبعد ذلك يجب استخدام هذه الفلسفة فى فهم الدين حتى يجىء هذا الفهم مطابقاً لما ثبتت حقيقته أولا فى الميدان الطبيعى ؟

يوسف كرم

- ٨ -

نقد د . ابراهيم مدكور
لكتاب يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية
فى العصر الوسيط

(مجلة الكتاب المصرى ـ مجلد ٥ ـ عدد ١٧ ـ السنة الثانية ـ فبراير١٩٤٧)

الفسلفة الأوربية فى العصر الوسيط

للأستاذ يوسف كرم (دار الكاتب المصرى)

لقد بدأ الأستاذ المؤلف سلسلة مباركة عام ١٩٣٥ ، فأرخ للفلسفة اليونانية فى كتاب عد — ولا يزال — من أدق وأكمل مصادرها الحديثة فى العربية . وبقينا نتوقع أن يتابع الخطى ويستمر فى السير ، خصوصاً وفى الحلقة الأولى ما يشوق إلى حلقات تليها وترتبط بها . وها هو ذا يحقق رجاءنا ، ويقدم لنا « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » فأضاف حلقة أخرى فى تكوين السلسلة الذهبية التى ينشدها لتاريخ الفكر الفلسفى .

وقد قسم كتابه هذا إلى مقـدمة وأربعة أبواب : فعرض فى المقـدمة للفلسفة المدرسية فى خصائصها ومميزاتها ، وحاول فى الباب الأول أن يبين أسـاتذتها وأصولها . وفى الباب الثـانى أن يشرح عوامل تكوينها ، وفى الثالث أن يوضح مظاهر أوجها واكتمالها ، ثم انتهى بـه المطاف فى الباب الرابع إلى وصف مظاهر انحلالها وتلاشيها . وهـكذا بدت هذه الفلسفة على يديه فى صورة كائن حى مر بأدواره الطبيعية : من نشوء وتكون ، إلى كمال ونضج ، ثم إلى تدهور وانحلال .

ولسنا فى حاجة أن نعرف بمؤلفنا فى أسلوبه ومنهجه ، فقد امتاز بالضبط والدقة التى لا تعرف للحشو مجالا ولا تترك للتردد محلا ، دقيق اللفظ مضبوط العبارة ، فى غير ما غموض ولا تعقيد ، وما أحوج العلم إلى ألفاظ دقيقة تؤديه وعبارات مضبوطة لا تشوه معالمه . وأما منهجه فتطبيق للمنهج التاريخى فى صدق ونزاهة ، فلا يصدر إلا عن المنبع الأول ، ولا يحكم على فيلسوف إلا فى ضوء ما قال وما كتب . وهو فى كل هذا مرتب منسق ، يقسم الباب إلى فصول ، والفصل إلى أعداد ، والعدد إلى فقرات ، تبويب محكم وسير منظم .

وليس بيسير أن نرتب الفلسفة المدرسية المسيحية ونبوبها ، لأنها تصدق على مرحلة طويلة من الزمن ، فتبدأ من القرن الرابع الميلادى وتمتد إلى القرن الرابع عشر . عشرة قرون أو تزيد تتلاحق فيها الآراء والأفكار ، وتتشابه الشخصيات والمدارس ، وقل أن نحظى فيها بعبقرية ممتازة ، أو تجديد بارز يخرج على القديم المألوف ، وفى هذا ما يحول دون وضع الفواصل المحكمة بين جيل وجيل ، ولا بين مدرسة وأخرى .

ومفكرون هذا شأنهم لا يأنفون من أن يقفوا طويلا عند الدارج والمألوف ، ولا ينفرون من بعض الغريب والمستهجن . وكثيراً ما يردد بعضهم بعضا ويكررون ويعيدون ، أو يجمعون ويلفقون . وليس شئ أثقل على المؤرخ من أن يجاريهم فى سيرهم ويحاول أن ينقل صورة صادقة عنهم ، ومهما لخص واستخلص ونفخ وهذب فللأصل عليه دون نزاع تأثير .

ولعل هذا هو السر فيما نلحظه لدى مؤلفنا من وقفات كنا نود لو قصرت ، وأسماء ربما كان الأولى أن يمر عليها مر الكرام ، ويظهر أن متابعته للقرون فى تلاحقها قضى عليه بأن يسرد فى كل قرن طائفة من أسمائه ، كيفما كان وزنها ونوعها . وأخشى ما أخشاه أن تطغى مدارس وأشخاص من الدرجة الثانية أو الثالثة على تلك التى تعد فى الدرجة الأولى . وعلى كل يشعر القارئ بأنه كان فى حاجة إلى بيان أتم وتوضيح أكثر للخصائص العامة والمميزات الرئيسية للجيل أو المدرسة ، بدل تتبع بعض الأفراد فى حياتهم ومؤلفاتهم . ولا شك فى أنه يفيدنا أن نقف على حركة بعض الآراء والنظريات الكبرى ، لا أن نضل فى ثنايا بعض التفاصيل والجزئيات .

ومهما يكن من أمر هذه الملاحظات ، فإن « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » لوحة مستوعبة للفلسفة المسيحية ، وقد سد نقصاً

كنا نحس به جميعاً فى اللغة العربية . وسيجد فيه طلاب الفلسفة الإسلامية مجالا لمقارنات وموازنات كثيرة ، وسيدركون أكثر من ذى قبل أن فلسفة القرون الوسطى — مسيحية كانت أو إسلامية أو يهودية — تخضع لعوامل متقاربة ومتشابهة . وكم نود لو وقف مؤلفنا الفاضل عند أوجه التشابه والتقارب هذه ، ولو قليلا ، ولكنه آثر فيما يظهر أن يرجئها إلى حلقة أخرى من سلسلته المتصلة . .

وإنا إذ نقـــدر ونسجل مجهوده الحالى نرجو له دوام العافية والتوفيق ليتحفنا بثمار جهوده المستقبلة .

ابراهيم مدكور

- ٩ -

نقد د . محمد يوسف موسى
لكتاب : تاريخ الفلسفة الحديثة

تاليف

يوسف كرم

(مجلة الكتاب - مجلد ٨ - جزء ٧ - السنة الرابعة - يوليو ١٩٤٩)

تاريخ الفلسفة الحديثة

تاليف الأستاذ يوسف كرم

٤٥٦ صفحة من القطع الكبير • دار المعارف • القاهرة ١٩٤٩

نقد الدكتور محمد يوسف موسى
الأستاذ بكلية اصول الدين

الأستاذ يوسف كرم معروف بالحرص على البحث ، وحب الحقيقة أنى وجدها ، وبالتأنى والصبر . وله ، مع هذا ، عقل نافذ وبصيرة كاشفة .

والكتاب الذى نقدمه اليوم للقراء أعرف أنه يعمل فيه منذ أكثر من خمس سنوات ، فقد حدثنى ، وأنا على سفر إلى فرنسا عام ١٩٤٥ ، بأنه نضج له فى الفلسفة الحديثة آراء ، وبأنه يرد أن يتاح له قريباً نشرها . وحين يقول هذا الأستاذ كرم ، وهو المتواضع بطبعه ، يكون قد وصل إلى الكثير مما تجب إذاعته . وهذا ، حقاً ، ما يلمسه القارئ لمساً من هذا الكتاب الحافل الذى صدر عن عالم حجة فى الفلسفة . إنه لا يكتفى ، شأن مؤرخ الفلسفة ، بعرض المذاهب والآراء ، بل يناقش كل ذلك فى عسر ودقة ، حتى ليكون من الحق أن نقـــدر بأن كتابه هذا كتاب « فى الفلسفة الحديثة » ، فوق أنه كتاب فى تاريخها .

١ — فى الباب الأول تكلم المؤلف عن عصر النهضة (القرنين الخامس والسادس عشر) ، وهو عصر حافل بمفكرين مختلفى النزعات ، ما بين أفلاطونيين ، وأتباع لابن رشد ، وطبيعيين ومفكرين آخرين مهدوا حقاً للنهضة بالاعتماد على العقل وحده .

٢ — وفى الباب الثانى يدور الحديث على القرن السابع عشر ، عصر الهدوء والبناء ، بعد الشك والهـــدم . فى هـــذه الفترة نرى أمهات المذاهب الفلسفية تتكون ويشتد سوقها . ففى انجلترا — كما يقـــول المؤلف نفسه ص ٤٢ — يتوطد المذهب الحسى ، وفى فرنسا يبرز ديكارت بفلسفة عقلية روحية نستطيع

أن ننعتها بالجديدة ، ولو أن عناصرها ترجع إلى المدرسيين ، فينتشر أثرها إلى جميع المفكرين ، وستظل الفلسفة إلى أيامنا تابعة لهؤلاء .

فى الفصل الأول من هـذا الباب تكلم عن بيكون الذى يرى- ص ٤٤ - أنه نفذ إلى ماهية العلم الاستقرائى ، وفصل القول فى الطرق التجريبية حتى لم يدع مزيداً لمستزيد .

وفى فصل تال تكلم عن ديكارت وناقشه نقاشاً عسيراً أبان فيه (ص ٦٥) أن منهجه فى بعض مراحله غير مقبول ، وأن مبدأ : « أنا أفكر وإذاً فأنا موجود » غير أصيل لأنه يرجع للقديس أوغسطين (ص ٦٦) وأن الفكرة التى يبنى عليها أدلته الثلاثة على وجود الله غير سليمة (ص ٧٢ و ٧٣) وأنه أخيراً مع هـذا كله قد أحدث انقلاباً خطيراً فى عالم الفكر ووضع دستور الفكر الحديث واستحق أن يدعى أبا الفلسفة الحديثة .

وفى الفصل الرابع تحدث لنا عن بسكال ومذهبه الذى هو - كما يقول (ص ١٠٠) : « فى جملته عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية فى مذهب ديكارت » .

وبعد هـذا وذاك تكلم المؤلف عن هوبس وجون لوك ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز . وفى كل ذلك يعرض مذهب الفيلسوف . ويناقش ويقارن ، ليبين مبلغ ما فيه من حق وما له من أصالة .

٣ — والباب الثالث يخصصه للفلسفة فى القرن الثامن عشر . وأظهر ما يبدو فى فلاسفة هذا العصر اشتراكهم فى تحليل المعرفة ونقد العقل والدين والنظم الاجتماعية والسياسية ». (ص ١٤٥) .

ففى فرنسا تكلم ، فيما تكلم عنهم من فلاسفة ، عن كوندياك (١٧١٥ —١٧٨٠) الذى صار فى زمنه زعيم المدرسة الحسية . كما تكلم عن مونتسكيو (١٦٨٩ — ١٧٥٥) وفلسفته فى القانون ، وآرائه فى الحكم وأشكاله ومبادئه ،

وعن غرضه الذى كان يهدف له و « هو أن تكفل الحكومة الحرية وعلى خير وجه مستطاع » (ص ١٨٧).

فإذا أراد المؤلف ، بعد هــذا ، الحديث عن الفلسفة فى ألمانيا ، خص « كنط » وحده بالحديث الطويل الذى تتمثل فيه دقة العرض وقوة النقاش .

تكلم أولا عن حياة الفيلسوف العقلية ، وتدرجه فى تفكيره الفلسفى الذى بدأ فى رسائله ومؤلفاته الكثيرة . ثم يختم بتعقيب عام تناول به المذهب من جميع أطرافه ويختمه بقوله : « كنا إذا متسامحين لما سمينا الحرية والخلود والله مسلمات العقل العملى ، إنها فى الواقع مصادرات لا يسمح المذهب بقبولها ويضعها الفيلسوف وضعاً . وماذا فعل فى النهاية ؟ محا الميتافيزيقا أول الأمر فأخطأ فهم المعانى الأخلاقية الكبرى ، وقلب الوضع الطبيعى لفلسفة الأخلاق رأساً على عقب ، ثم عاد فأثبت الميتافيزيقا ليحتفظ للأخلاق ومعانيها بقيمة ما ، فدلنا على استحالة الاستغناء عن الميتافيزيقا ، وبعبارة موجزة ، إنه هــدم بيده البناء الذى شاده ، وتلك عاقبة المبطل مهما يؤت من مقدرة (ص ٢٤٥)

٤ — وفى البابين الرابع والخامس أدار المؤلف الحديث عن الفلسفة فى القرن التاسع عشر ، هذا القرن الذى شهد مجهوداً كبيراً فى التركيب والبناء ، بعد ما كان فى القرن الذى سبقه من تحليل ونقــد .

فى النصف الأول من هــذا القرن . نجم فى ألمانيا فختى وشلنج وهجل وشوبنهور ، الذين دللوا على مقــدرة عظيمة فى التركيب والتنسيق وإن كانوا قد استمدوا مادتهم من كبار الفلاسفة السابقين (ص ٢٤٨) ومن بعدهم ، فى ألمانيا أيضاً ، ظهر نيتشه تلميذ شوبنهور فيما ذهب إليه فى الأخلاق .

وفى إنجلترا برز من أنصار المذهب الحسى بنتام وجيمس مل ، ثم جون

ستيورات مل الذى طبق هذا المذهب فى فروع شتى من المعرفة ، منها المنطق والأخلاق (ص ٣٢٧ و ٣٣٠) .

وأخيراً ، فى فرنسا فى هــذا القرن التاسع عشر ، نجد الفكر الفرنسى قد استعاد — بعد الثورة — أصالته بعد ما كان صدى للفكر الإنجليزى فى القرن الثامن عشر . ونجد أكثر رجاله قد اتجهوا نحو المذهب الروحى الذى يعد للآن طابع التفكير الفرنسى (ص ٢٨٢) .

كما نجد مفكرين آخرين يرون فى علاج تدهور المجتمع وجوب الاعتراف بسلطان يوحد العقول جميعاً ، وهــذا السلطان فى رأس هؤلاء الواقعيين هو العلم القائم على الواقع .

ومن هؤلاء الواقعيين أوجست كونت الذى يرى أن الشرط الأول لإصلاح المجتمع إعادة وحدة الاعتقاد إلى العقول ، كما كان الحال فى العصر الوسيط ، ولكن بالعلم لا بالدين (ص ٢٩٩) .

٥ — وصلنا الآن إلى الباب السادس ، وهو الأخير ، الذى خصصه المؤلف للحديث عن الفلسفة فى النصف الأول من هــذا القرن الذى نعيش فيه .

فى هــذه الفترة ، بخاصة فى أمريكا وإنجلترا ، المذاهب العملية أو « البراجماتزم » التى تغلب فكرة الحياة والعمل على العلم ، وترى العقل غائياً فى جوهره يتجه إلى العمل لا إلى النظر (ص ٣٩٣) .

وفى فرنسا نجد المذهب الواقعى يجد له أنصاراً أقوياء فى إميل دوركيم واضع علم الاجتماع المعاصر ، وليفى برول وغيرهما من الاجتماعيين المعروفين . أما المذهب الروحى فيجد له زعيما قوياً فى شخص هنرى برجسون أكبر فيلسوف ظهر فى فرنسا منذ بعيد (ص ٤٢٧) . وقد رأى الأستاذ المؤلف ، لذلك ، أن يحتفل به وبإنتاجه الفلسفى فأعطانا تلخيصاً طيباً لكتبه الرئيسية التى تحوى عرضاً شاملا لمذهبه (ص ٤١٧ وما بعدها) .

هذا وبعد كلمة قصيرة جداً عن فلسفة الظواهر ال « فينوينولوجيا » فى هذا العهد الحاضر ، يختم الأستاذ المؤلف كتابه الحافل بخاتمة دقيقة على وجازتها . لقد أبان فيها « أن المذاهب الكبرى معينة منذ زمن طويل يرجع إلى اليونان » كما أبان أنه لهــذا كان « تطور الفلسفة عبارة عن تداول هذه المذاهب وما تنطوى عليه من مسائل وحلول ، تداولا خاضعاً للبيئة العقلية والعوامل التاريخية وأمزجة الفلاسفة » (ص ٤٣٩) ومثل هذه الفلسفة التابعة للتجربة الذاتية لا يجد العقل العام فيها مقنعاً ، كما يقول الأستاذ المؤلف ، « فإن العصر الحاضر على تضارب الآراء فيه ، تواق إلى فلسفة تكفل الأخلاق والدين » .

وبعد ، فالأستاذ المؤلف لا يكتب للعامة ، بل لمن راضوا أنفسهم على الفلسفة ولديهم فكرة واضحة عن التفكير الفلسفى فى العصر القديم والعصر الوسيط .

وهو يقارن أحياناً كثيرة ، أى إذا تطلب الحال ، بين التفكير فى العصر الذى يؤرخه هذا الكتاب وبين العصور التى سبقته . لهذا كنا نود أن يدخل الفلسفة الإسلامية فى هذه المقارنات ، ولا سيما أن مواضيع المقارنة خصبة وكثيرة ، مثلا بين الغزالى وديكارت ومالبرانش : فى ضرورة الشك المنهجى ، ومذهب المناسبات Occasionalisme ، وبين ابن رشد وسبينوزا فى وجوب الفصل بين الدين والفلسفة .

ثم لا أحب أن تحول الصداقة بينى وبين الأستاذ المؤلف من القول بأنه ، لإيمانه القوى بالدين ، كان يبادر دائماً بالاعتذار عن رجال الكنيسة كلما وجد منهم قسوة فى معاملة بعض المفكرين . وأذكر ، من باب التمثيل ، ما كان بالنسبة إلى كل من كوبرنك وجيوردانو برونو وجليلو .

ذلك ، والمؤلف ، بإيمانه بالدين والعقل معاً وبآرائه التى بثها فى الكتاب ، تراه من أصحاب المذهب العقلى ، أو بعبارة أدق من المدرسيين المحدثين . والأمنية التى يتمناها هى الوصول إلى فلسفة تتفق والأخلاق والدين .

أما هذا الكتاب الغنى بمواده وبالآراء القيمة التى نجدها للأستاذ المؤلف بين تضاعيفه ، والذى يقــوم على أدق المصادر الأصلية ، والذى سار فيه على المنهاج الذى يجب أن يأخذ نفسه به مؤرخ الفكر ، وإن شاب ذلك أحياناً جعل الرأى الخاص مقياس تقدير الفيلسوف- نقول إن هذا الكتاب مما لا يسع دارس الفلسفة أن يستغنى عنه .

أما أناقة الطبع ، والدقة البالغة فيه ، فيكفى أن يقال فى ذلك بأنه نشر « دار المعارف » .

ولا يظن صديقنا الفاضل الأستاذ المؤلف أن له أن يريح نفسه بعد إتمام هذا العمل الضخم . إن عليه الآن ، وقد توفرت لديه المواد اللازمة ، أن يعمل على تتويج هذا العمل بإصدار معجم فلسفى يتناول بالتعريف والنقد المصطلحات الفلسفية المختلفة التى اتصل بها فى أثناء بحثه الطويل فى العصور المختلفة المتعاقبة للفلسفة ، وهو فاعل قريباً إن شاء الله تعالى .

محمد يوسف موسى

القسم الخامس

قبيـــل الوفـــاة

ويتضمن هــذا القسم :

١ ــ مقالة للدكتور مراد وهبة بجريدة الاهرام
(دون ذكر لاسم كاتبها)

٢ ــ خطاب من الأستاذ يوسف كرم
للأستاذ اميل زيدان بخصوص المقالة المنشورة بالاهرام ٠

استاذ الفلاسفة موجود فى طنطا

بيته تهدم وضاعت مؤلفاته .. وبدأ من جديد ..

فى شارع الشيتى رقم ١٠ بطنطا ، وفى حجرة متواضعة ، يجلس فيلسوف كبير ، اسمه يوسف كرم .. جسمه غير قادر على حمل عقلة الكبير .. وافكاره هى التى تتحرك فقط .. يمضى وقته حبيس الحجرة ، يجلس على كرسى من الخشب ، وامامه رقعة من الخشب لها اربع ارجل يبدو انه يستخدمها كمكتب .. عليها بضع اوراق فيها خطوط سوداء . والحجرة خالية من كل شىء الا من سرير بسيط ، وهذا الكرسى ، وتلك المنضدة .. ليس فيها كتب ولا مراجع ولا مكتبة .

إنها جميعاً اختفت مرة واحدة . فقد انهار المنزل الذى كان يقيم فيه سابقاً ، قبل أن ينتقل منه بيومين . أما هو فقد غادره ونجا من الموت . وراحت مؤلفات عظيمة استغرق تأليفها أكثر من عشرين عاماً .. ترجمات دقيقة لبعض كتب أفلاطون وأرسطو وأفلوطين

إن حياة يوسف كرم كحياة الفيلسوف الألمانى «كانت» . فهو لم يتزوج ، ولكنه يعيش مع أخته . يكتب ويفكر بانتظام ، والصداع يلازمه فى أوقات محددة تبدأ من الثامنة صباحاً وتنتهى فى الثانية بعد الظهر . وبعد أن يختفى الصداع تخرج الأفكار من جديد وتنتقل إلى الورق .

قلت : ظاهرة غريبة .

قال : الغريب هو أمر هذا الجسم . يبدو أنه آلة دقيقة جداً . إنها تتحرك بانتظام حتى فى انحرافها .

قلت : ما هى قصة حياتك ؟

قال : ليست هناك قصة .. إنها بسيطة جداً . ولدت فقيراً وتعلمت فقيراً . وتوقفت عند نهاية المرحلة الثانوية ، والتحقت بوظيفة فى البنك الأهلى .

قلت : فى أى سنة ؟

قال : لا أذكر .

قلت : لماذا ؟

قال : شكليات .. وكنت أهوى قراءة الكتب الفلسفية ، فادخرت جزءاً من مرتبى وسافرت إلى باريس . وهناك درست الفلسفة . وفى عام ١٩٢٥ كتب إلى عميد كلية الآداب فى ذلك الوقت الدكتور طــه حسين خطاباً يخبرنى فيه أن الجامعة فى حاجة إلى أمثالى .

وجاء الرجل إلى مصر ، وظل يواصل تدريس الفلسفة وتأليف الكتب الفلسفية أكثر من ربع قرن . ولا يحس به إلا عشاقه . وأصبح من بين تلاميذه أساتذة ورؤساء أقسام أمثال الدكتور عثمان أمين والدكتور عبد الرحمن بدوى يعطى ولا يأخذ إلا مرتباً ضئيلا . مع أنه يمثل مرحلة جديدة فى تأليف الكتب الفلسفية . ألف عن تاريخ الفلسفة منذ نشأتها حتى عصرها الحاضر فى ثلاثة كتب ضخمة : « تاريخ الفلسفة اليونانية » و « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » و « تاريخ الفلسفة الحــديثة » . وكلها « دقة فى التعبير ، وأمــانة فى العرض ، وعمق فى النقــد » . وهــذا تعليق فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق عندما أهداه يوسف كرم الكتاب الأول .

وفى عام ١٩٥٧ أخرج أول كتاب له عن آرائه هو ، لا عن آراء الفلاسفة : اسمه « العقل والوجود » .

وهو يرى أن الفلسفات الحديثة عقيمة لأنها خالية من العقل وخالية من الروح وخالية من الإيمان . وهو يأخذ على نفسه أن ينقذ الفلسفة الحديثة من هذا العقم . وهو لذلك لا يزال يمــارس الكتابة والتأليف ، ولكن فى هذه المرة بلا مراجع . وهذه هى المرة الثانية التى يكتب فيها فيلسوف وليس

أمامه كتب يلجأ إليها . أما المرة الأولى فقد حدثت لفيلسوف فرنسي اسمه موروسير ، اعتقله الألمان في الحرب الأخيرة . ألف كتابا وهو في المعتقل . وخرج الكتاب إلى النور وليس فيه إشارة إلى صفحات مقتبسة من مراجع . ويوسف كرم مشغول الآن بكتابه نظريته في الأخلاق . وفي دار المعارف كتاب آخر عنوانه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » ضمنه آراءه في الله وفي النفس الإنسانية وفي الكون . وبجانب هذا وذاك عمل ضخم كبير .. هو المحاولة الأولى من نوعها في الشرق .. إنه معجم يحوي معاني المصطلحات الفلسفية . ويساعده في هذا العمل الضخم كاتب كان في محكمة طنطا ثم نقل إلى محكمة الاستئناف بالأسكندرية فأخذ معه كل المعاني الفلسفية لإعادة كتابتها نيابة عن يوسف كرم الذي لم تعد يده تقوى على حمل هذه المعاني الفلسفية وإسقاطها على الورق .

والفرصة الآن أمام وزارة الثقافة وأمام المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية . إن المسألة كلها ليست إلا رعاية لهذا الفيلسوف العظيم . ورعاية الأدباء والفلاسفة والعلماء مسألة شائعة . ففي فرنسا محرم على العالم النفسي يونج أن يتحرك إلا بأذن من الدولة . وقد أراد مرة أن يسافر إلى مصر لمقابلة الفنان حبيب جورجي فمنعته الحكومة الفرنسية من السفر بحجة إنه مريض بالقلب وفي أمريكا كان أينشتين يقيم في فيلا بالمجان ، بها معمل خاص لإجراء التجارب .

إن أصحاب الفكر هم عنوان الصحة العقلية للدولة ورمز التقدم والتطور . ويوسف كرم واحد من هؤلاء .

مقال بجريدة الاهرام بتاريخ ١٩٥٨/١٢/٢٦

رسالة المرحوم يوسف كرم

الى

الاستاذ اميل زيدان

سيدى الأستاذ الجليل أميل زيدان

تحية خالصة — وبعد فقد حظيت مساء أمس بزيارة الأستاذ الحسينى موفداً من سيادتكم للتحقيق فى مرضى ومعاملة الجامعة لى . وإنى شاكر لسيادتكم هذه العناية أجزل الشكر ملح فى طلب غض النظر عن هذه المسألة برمتها فإنى أخشى أن يفهم قراء «المصور» الأغر أن هذه طريقة للاستجداء . وأنا للآن لا أعرف كاتب المقال المنشور فى «الأهرام» . انه طبعاً أحد زوارى تطوع من تلقاء نفسه بكتابته ظانا إنه يؤدى لى خدمة ، ولكنى لم أتحدث إلى أحد بشىء من هذا ولست طالباً شيئاً ولا أحب أن يعتقد أحد أنى طالب شيئاً تصريحاً أو تلميحاً وسيادتكم تعلمون أنى لم أتعود شغل الناس بشخصى ولم أتعود من باب أولى « الشحاذة» ولو كانت علمية .

فأرجوكم أحر الرجاء أن تضربوا صفحاً عن هـــذا الأمر وتتقبلوا شكرى الصادر من صميم الفؤاد مع تحيتى ووفائى ،

المخلص

يوسف كرم

القسم السادس

بعـــد الوفـــاة

ويتضمن المقالات التى نشرت بمجلة ميديو (العدد الخامس) :
فى ذكرى يوسف كرم
والمقالات على النحو التـالى :

١ ـ الأب الدكتور جورج قنواتى : مقدمة
٢ ـ د · ابراهيم مدكور : الزميل يوسف كرم
٣ ـ د · محمد يوسف موسى : الى صديقى يوسف كرم
٤ ـ د · عثمان امين : يوسف كرم الفيلسوف
٥ ـ · نجيب بلدى : الفلسفة العربية بين التشدد والترحيب
٦ ـ د · مراد وهبة : مات يوسف كرم

فى ذكرى يوسف كرم

كلمات زملاء واصدقاء

(نشرت فى مجلة « ميديو » العدد الخامس اثر وفاته)

توفى الأستاذ يوسف كرم فى ٢٨ مايو ١٩٥٩ وكان العدد الخامس من مجلتنا « ميديو » على وشك الظهور . ولما كان الفقيد من أعز أصدقائنا ومشجع المجلة منذ نشأتها ، أسرعنا فى الطلب من بعض أصدقائنا وأصدقاء يوسف كرم أن يشتركوا ببعض صفحات من المجلة خصصناها لذكراه . فلبوا طلبنا مشكورين .

ولما قرر المجلس الأعلى للعلوم و الفنون أن تقـوم لجنة الفلسفة و الأجتماع بتحضير كتاب تذكارى لذكرى فليسوفنا العظيم تحت إشراف صديقنا الدكتور عاطف العراقى ، تراءى لأعضائه أنه يستحسن أن تترجم من الفرنسية مقالات «الميديو» . وكلفت بهذا العمل .

و هذه هى عناوين المقالات و أصحابها : —

د . جورج شحاتة قنواتى : مقدمة .

د . إبراهيم مدكور : الزميل يوسف كرم .

د . محمديوسف موسى : إلى صديقى الأستاذ يوسف كرم .

د . عثمان أمين : يوسف كرم الفيلسوف .

د . نجيب بلدى : الفلسفة العربية بين التشدد و الترحيب .

د . مراد و هبة : مات يوسف كرم .

الأب قنواتى

مقدمة للأب الدكتور جورج شحاتة قنواتى

انتقل إلى رحمة الله فى ٢٨ مايو ١٩٥٩ فى هدوء بمدينة طنطا ، بعد مرض طويل الأستاذ يوسف كرم .

وقبل ذلك بعشرة أيام كنا كالمعتاد قد ذهبنا لنزوره فى منزله الهادئ. ولو أنه كان متعباً ولكن لم يكن بادياً عليه ما ينبئ بنهاية سريعة على هذا النحو. فكان يواصل على المهل وبصعوبة مؤلفه الخاص بالأخلاق وكان يشرع أن يجمع فى كتاب آخر أروع النصوص الخاصة بالتصوف .

وفوق كل هذا كان على عادته ، مستسلما فى تواضع إلى الإرادة الإلهية وقابلا مسبقاً ، بدافع من حب عميق ، ما قدره الله له .

إن الصداقة العميقة التى طالما أظهرها لنا ، والتشجيع والنصائح السديدة التى أسداها لنا برقة فائقة ، كل هذا يوجب علينا أن نجمع على وجه السرعة فى هذا العدد من «ميديو» كلمات التقريظ الصادرة من بعض أصدقائه وزملائه . وكان من الممكن أن نجمع عدداً أكبر منهما غير أن مجلة «الميديو» كانت تحت الطبع ولم يتسن لنا الوقت للاتصال بأصدقاء آخرين .

ونحن نقدم لهم الاعتذار هنا .

وكما هى هذه الكلمات ، فإنها تعطى فكرة عن المكانة التى كان يحتلها فى مختلف الأوساط التى اتصل بها .

وقد أكد المطران هوبر الذى عاشره بغير انقطاع على الجانب الروحى وعلى الإيمان العميق لهذا الفيلسوف الذى وجد فى معتقده الدينى القوة لمواصلة بدأب تحقيق مثله الأعلى فى توثيق الروابط بين مختلف المعتقدات .

والأستاذ نجيب بلدى ، من جامعة الإسكندرية يبرز بشكل رائع أصالة العمل الفلسفى ليوسف كرم مبيناً بصفة خاصة . كيف استطاع أن يقهر ،

بمهارة ليس لها مثيل ، الصعوبات اللغوية التي يجب على المفكر العربي المعاصر أن يتغلب عليها .

أما شهادة الدكتور محمد يوسف موسى ، الأستاذ السابق فى كلية أصول الدين فى جامعة الأزهر — وهو نفسه أزهرى وحالياً رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق فى جامعة القاهرة فهى لها وزنها لأنها تفيد مدى ما بلغه فكر يوسف كرم وما ارتفع إليه شخصه فى تقدير الأوساط التى كانت تبدو أنها بعيدة عنه .

وقد أبرز الدكتور إبراهيم مذكور ، الأمين العام لمجمع اللغة العربية بالقاهرة والذى كان طوال سنوات زميلا ليوسف كرم ، قد أبرز بشعور رقيق ودقة فى التعبير الصفات غير العادية التى كان يتحلى بها صديقه ، تلك الصفات التى أكسبته التفاف القلوب حوله .

أما الأستاذ الدكتور عثمان أمين ، أستاذ الفلسفة فى جامعة القاهرة والذى كان تلميذاً ليوسف كرم فيعيد بمناسبة زيارة قام بها للفقيد قبل وفاته بعدة أيام ذكريات للماضى ويبدى عرفانه بالجميل نحوه .

وأخيراً السيد مراد وهبة أشد تلامذة يوسف كرم حماساً ، حاول فى جريدة وطنى الأسبوعية ، أن يستخلص بعبارات قصيرة وحادة رسالة الفيلسوف .

فى عالم يسوده الانقسامات التى يسببها الحقد والكراهية ، والتى تلهث وراء السيطرة المادية بلهف مضطرب ، يترسم وجه يوسف كرم فى آفاقنا كرمز للتشجيع والأمل فلمن يعتريهم القنوط إزاء المهمة الثقيلة لتكوين شبيبة تستطيع أن تحسن التفكير وتتعلق بالحقيقة من مختلف جوانبها تبرز حياة وأعمال يوسف كرم كدليل قاطع على سيطرة الفكر والقوى الروحية على المادة . ليتغمده الله برحمته .

الزميل .. يوسف كرم

للأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور

كان زميلا لى طوال ما يقرب من ٢٥ سنة ولم أكن أعرف قط من قبل إلا أنه على الرغم من ذلك كان يبدو وكأنه ظل دائماً رفيق الطفولة وسنى الشباب الأول ثم فرقتنا الظروف عن بعضنا . ولكن فراقنا هذا لم يكن إلا سبباً فى تقوية صداقتنا . لم أكن أقابله إلا نادراً — ولما كان يتصادف أن أراه ثانية كنت أشعر أنى لم أتركه أبداً . لم نكن نتبادل أكثر من خطاب أو اثنين فى السنة ولكن عندما كنت أقرأ رسائله كان إحساسى به أنه ما زال هو نفس الرجل الذى كان فى الماضى مرتبطاً بى سواء شديد القرب منى أو بعيداً جداً عنى صاحب جودة وسخاء عادل ومنصف غاية فى البساطة دون أى أثر للتصنع لم يقرب منه أحـــد على ما أعتقد أو تعامل معه إلا وشعر بفائق حفاوته وكريم لقائه . إنى لم أره فى يوم غاضباً أو ثائراً أو مكثراً من الشكاوى بدون مسوغ .

كان قد أخذ على نفسه عهداً بألا يطلب من هـــذه الدنيا سوى ما هو أقصى الضرورى ولذا كانت المشاكل التى تسببها الحياة تبدو أمامه نسبياً أمراً ميسوراً .

لم يكن موضوع ترقية فى الدرجة يشغل باله أو زيادة فى المرتب أو الحصول على لقب أو وسام ، لكنى أستطيع أن أشهد أنه كان فى نظر زملائه وطلبته مقدراً بما يرتفع فوق اعتبارات الألقاب والرتب .

لم يكن يشكو من الناس لأنه كان يتعمد غض النظر عن نقائصهم .

كان يتغاضى عن الإساءة التى فى مقدورهم أن يلحقوها به موهما بأنه لا علم له بها وكان الدافع عنده إلى ذلك سمو نفسه وعطفه على النفوس الضعيفة لذا ما كان يجول بخاطر أحد أن يؤذيه عمداً اللهم إلا إذا كان قد فقد الإحساس بالكرامة أو كانت نفسه سوداء .

وعندما كان يرى المظالم ترتكب كان يعبر عن استيائه مع الإسراع إلى الضحية لإحاطتها بمظاهر الشفقة . وقد كان سخاؤه لا يقل حناناً عن عطفه . كان يعطى من ذاته ومن علمه لا يتهرب أبداً عن مواجهة مهمة مطلوبة ولا يتردد أبداً فى أداء الواجب .

إن كثيراً ما يكون العمل الجماعى سبباً فى الأخذ والعطاء بين الأطراف وأحياناً وا أسفاه مصدراً للنزاع الذى يفجره التسابق وراء الحصول على نصيب أكبر أو المزيد من المنفعة .

ولكن يوسف كرم كان يرى لزاماً عليه تحمل العبء الأكبر وكان يبذل من الجهد ما يكلفه عناء أثقل فضلا أن يكون مكانه دائماً هو الأخير .

وعبثاً كان زميله فى العمل يسعى إلى التخفيف عن كاهله . إنه كان يرى ضرورة الوفاء بالواجب حتى النهاية .

لم يحتفظ أبداً لنفسه بعلم كان يعرفه بل كان ينقله إلى من حوله ببساطة سواء كان ذلك استجابة بطلب صريح يوجه إليه مباشرة أو يكون هو قد افترضه بدافع استعداده المتحفز دائماً لخدمة الغير . وفى هذا كله لا يبالى بضياع حقوقه فيما يصدر عنه من أفكار ولا يهتم إذا أذيعت دون ذكر اسمه .

أما عن حبه للعدل فكان هـــذا يبدو بوضوح فى أحكامه الدقيقة وفى الإنصاف الذى يظهره نحو الناس وأيضاً فى كلامه وأفعاله . إنه قد ينصف الموتى بقدر ما ينصف الأحياء ناقلا آراءهم بأمانة مستقياً علمه بها من أوثق المصادر ومناقشاً المواضيع التى تناولوها بهدوء واتزان .

ولما كان ينتهى إلى فكرة رآها صائبة كان يذيعها وإلا راح يبحث بعناية عن المزيد من المعلومات بشأنها .

لذلك ظل دائماً هذا المؤرخ الأمين وهذا الناقد المتحفظ والعميق الذى استطاع أن يقى نفسه من الوقوع فى أى نوع من الشطط أو الاندفاع .

وكان فى حكمه على الأحياء لا يطعن فى أحد ولا يبحث عن وسائل التشفى بأية صــورة ولا يترك لإغواءات القلب الخفية أو لتلاطم الأهواء ن تتمكن من الطعن فى الحقيقة .

أ كان ينقد وينشر ولكن سهمه كان مصوباً إلى الهدف الأساسى غير ملتفت للأمور التافهة والقضايا الصغيرة ولا يتوقف طويلا أمام المسائل التفصيلية.

ولم يكن يتردد فى الاعتراف بالفضل أينما وجد وفى تقــدير العمل المتقن معطياً لكل ذى حق حقه .

وإذا تعرض هو للنقد كان يقبل الحقيقة متى ظهرت واتضحت له معترفاً بالخطأ الذى فاته إذا لفت أحدهم نظره إليــه . وإذا كان النقد الموجه إليه لا يقــدم على سند فإنه كان يترك الموضوع يمر مكتفياً بإسدال ستار النسيان عليه .

أما صفاؤه فقد كانت تعكسه تلك الصورة الصادقة التى ارتسمت عليها طبيعته وظهر فيها ثبات مبادئه . كان مهذباً دون تكلف يعرف كيف يمدح ولا يمالق .

لم يكن يعرف للمكر والدهاء طريقاً ولم يقبل المداهنة ولم تكن فى يوم أذنه صاغية للقال والقيل كان يحترم حقوق زملائه فى حضورهم وفى غيابهم حريصاً على الاحتفاظ لهم بعطفه ولو أن نادراً ما يوجد الصديق الحقيقى .

لا أذكر أبداً أن قابلته دون أن ينتابنى هذا الشعور بأنى إنما أتقابل مع

نفس الروح وأشاهد نفس الوجه . كم كان يعنى بالوقوف دائماً بعيداً عن الأمور التى لا تعنيه .

لذلك فلا غرو إذا احتفظ على الدوام فى داخله بنفس الصفاء نقياً هادئاً .

إن هناك أناساً يستطيعون أن يوفقوا فى يسر بين كلامهم وأعمالهم وبين أفكارهم وتصرفهم إنى لا أظن أن مثل هذا الوفاق بلغ فى عصرنا درجة من الكمال تصل إلى التى بلغها عند يوسف كرم . كان رجلا حكيما بكل ما لهذه الكلمة من معنى .

رحمه الله الذى يبتهل إليـــه زملاؤه وأصدقاؤه بأن يجزيه أحسن جزاء .

ابراهيم مدكور

الى صديقى الأستاذ يوسف كرم

للأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى

تعرفت به منذ عشرين عاماً عندما كنت على نية السفر إلى فرنسا لتحضير رسالة دكتوراه فى الفلسفة أمام جامعة السوربون .

وكنت وقتئذ فى حاجة إلى دراسة تناول بها الفيلسوف العربى الكندى موضوع «العقل» ولم يبق لدينا منها سوى ترجمة إلى اللاتينية .

وبلغنى أن أستاذاً بكلية الآداب ترجمها إلى العربية وكان هـــذا الأستاذ هو يوسف كرم . وعلى أثر ذلك فاتحت المرحوم فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق فى الموضوع فنصحنى بالكتابة إلى الأستاذ يوسف كرم ورجائه بموافاتى بصورة من هذه الترجمة .

وترددت فى بادىء الأمر فى توجيه طلبى إلى شخص لا أعرفه ولا يعرفنى هو أيضاً ولكن الشيخ الأكبر شجعنى على المضى فى سعيى .

ولم يتأخر الرد ووصلتنى الترجمة مشفوعة برسالة غاية فى الرقة جاء فيها ضمن عبارات أخرى مهذبة أنه ينشأ فيما بين الذين يبحثون وراء المقـــدمة نوع من القرابة . وأن ليس هناك شئ أحب إليه من الصلات التى تربط العلماء بهولاء الذين يسعون وراء العلم بقصد الوصول إلى الحقيقة .

وقد قرأت فيما بعد كتبه فى تاريخ الفلسفة عبر العصور ولمحت فيها منهجاً جديداً للبحث مبنياً على الصبر والمثابرة فى الدراسة ومقروناً بشعور دينى مع إيمان عميق .

ولعل هـــذا ما جعله حذراً من الآراء التى تخفى وراء بريقها المفتن معارضتها للحقيقة حتى ولو وردت هذه الآراء فى نظريات قادة الفكر الإنسانى مثل أرسطو وأفلاطون الذين لم يفلتوا هم أيضاً من نقده فى سبيل خدمة الحقيقة

وبهذه المناسبة فإنى لم أنس بعد أنى لما أخذت على الغزالى فى كتابى « فلسفة الأخلاق فى الإسلام وعلاقاتها بالفلسفة اليونانية » فرط نزعاته فى الزهد تصدى هو للدفاع عن الفيلسوف فى نقـده لكتابى الذى نشر فى مجلة المقتطف وفى نقـده يقدر أنه لما كانت نهاية الإنسان نهاية روحية فمن الجائز أن نعتبر العالم كأنه عدم أو شيئاً فى حكم العدم .

وعلى ذلك فإن الغزالى كان على حق وأن الشعب الذى يحس بقيمة الزهد إنما يكتب له فى نهاية الأمر الفوز ويكون شعباً سعيداً .

وكانت الفلسفة أن يرى شعباً بكامله خاضعاً للشريعة الإلهيه وقابلا للتضحية إلى درجة تجعله يفضل العدل على القوة والرحمة على العدل .

إن أبناء مثل هـذا الشعب سوف يشبهون بالملائكة الساعية على الأرض ويكون فى إمكانهم تغيير معالم العالم وما به .

وقد توثقت عرى الصداقة بيننا شيئاً فشيئاً حتى أصبحت لا تنفك .

وكثيراً ما كنا نتقابل إما فى الإسكندرية حيث كان يلقى دروسـه وإما فى القاهرة حيث كان يأتى لرؤية تلاميذ أو أصدقاء رأيضاً لمتابعـة طبع مؤلفاته وكذلك فى طنطا حيث أمضى جزءاً كبيراً من حياته وأنهى أيامه .

وفى خلال سنوات معاشرتى له أعجبت ببعض من خصاله النادرة وبخاصة بتواضعه العميق ودقته وأمانته المبالغة فى البحث .

ولست مغالياً إذا قلت إنه لم يصادفنى أبداً عالم بلغ عنده التواضع ما بلغه عند كرم .

ولا عجب على كل حال فى هذا فإن التواضع هو محك العلماء الصادقين ذلك أن العالم كلما ازداد علمه كلما شعر بافتقاره إلى المزيد من العلم وبذلك يصبح متواضعاً ضرورة .

وكان يحدث لنا أحياناً عندما كنا ندرس سوياً بعض المسائل الفلسفية أن نتوقف أمام مصطلح فرنسي نحاول ترجمته إلى العربية .

ففي مثل هـــذه الحالات كان يبدأ دائماً التساؤل عما إذا كان المفكرون العرب سبق لهـــم استخدام لفظ مشابه . فإذا وجد اعتمده على الفـــور وإلا واصلنا الجهد حتى الكشف على الكلمة المطلوبة ولو كلفنا هذا أن نتقابل مرة أخرى .

وعند عودتي بعد حصولي بعون من الله على الدبلوم الذي طالما جاهدت لنيله كان هو في مقـــدمة الذين عبروا عن سعادتهم بعودتي وقدموا لي التهنئة .

وقد عرض على عندئذ تعاونه معي كالسابق إما في الدراسة وإبانها البحث وهـــذا على الرغم من المفارقات بيننا في الدين والتكوين العقلي .

فقد كان هو مسيحياً وكنت أنا مسلما . كان جامعياً حقيقياً وكنت أزهرياً حقيقياً . ولكن لا الدين ولا اختلاف الأجناس والأوطان يكونان عقبة في سبيل العلم والفكر .

وفي النهاية كانت مشيئة الله أن يقعد منذ بعض الوقت في بيته فلا يتركه حيث راح يقضي حياة الفلاسفة راصداً طاقاته كلها بالفلسفة واللاهوت الذي كان يدرسه في موضوعية ولو كان ذلك بأسلوبه الخاص .

وكانت حياته حياة زاهد يرضى بالقليل ويتقبل إرادة الله والمصـــير الذي كتب له على الأرض لا يتطلع إلا إلى البحث الفلسفي للوصول به إلى الحقيقة التي كانت هدفه الوحيد في الحياة

ولقد سمعته يقـــول أكثر من مرة إن سعادته الكبرى في هذه الدنيـــا هي أن يمد الله في عمره حتى يتمكن من عرض وإذاعة آرائه في المسائل الفلسفية في كتبه . لذلك كنت تراه عاكفاً دائماً على عمله وعلى التفكير معتمداً على إرادة قوية لا تلين لا أمام وهن جسمه ولا أمام الأمراض ولا أمام قسوة الحياة.

وكأن كل تركيب مادى قد فنى فى جسمه ولم يعد يحيا له سوى عقله النفاذ وإرادته القوية .

ولله الحمد فقد تحقق له حلمه الكبير الذى كان يساوى فى نظره حياته نفسها. إنه لم يترك هذا العالم إلا بعد أن أنهى كتبه وهى ثمرة التفكير الطويل والعمل المجهد .

كتابان : العقل والوجود وفلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة . فى هذا الكتاب الأخير الذى ظهر فى نفس يوم وفاته يتناول فى جدية وبجد وبفكر ناقد المسائل التى تتصل بالعالم وبالحياة وبالله .

وما أجمل العبارة التى اختتم بها هذا الكتاب — وكان ذلك صورة لما يعتقده اعتقاداً راسخاً . إن الرؤية الحقيقية إلى الأشياء إنما هى رؤية واحدة وخارجها الكل باطل وضلال .

إن الإنسان مخلوق محير لأنه وهب الإرادة وهو كائن خالد لأن له روحاً .

وهو يتطلع من صميم ذاته إلى العودة إلى الله خالقه . وكل الفلسفات التى تتنكر لهذا تراها مصابة بالعقم الذى كان مصير عدد منها على مر الأجيال

فليجزه الله للخير الذى نشره حوله فى حياته وللجهود التى بذلهـــا فى خدمة العلم والحقيقة .

ولتكن ذكراه باقية إلى الأبد .

محمد يوسف موسى

يوسف كرم الفيلسوف

للأستاذ الدكتور عثمان امـــين

ماكنت أتصور مطلقاً فى يوم الجمعة الماضى وأنا ذاهب لأزور الفيلسوف يوسف كرم فى طنطا أن زيارتى هذه ستكون الأخيرة له .

كنت قد انقطعت منذ سنوات عن رؤية هذا الصديق التى تربطنى به صداقه من عهد بعيد وكثيراً ما كانت تحضرنى ذكراه وكثيراً ما تحدثت عنه إلى طلبتى .

وأكثر من مرة تهيأت لزيارته خصوصاً عندما اشتد عليه المرض وأرغم على وقف محاضراته وملازمة بيته .

ولكن الأيام كانت تمر والمشاغل اليومية تحول دائماً دون قيامى لواجب الزيارة ولكن هذا لم يقتطع شيئاً من العطف والمودة اللذان يربطاننا ببعض .

إنى لا أذكر أنى نشرت كتاباً أو مقالات دون أن يسارع إلى قراءته وتقـــديمه للجمهور .

وفى سنة ١٩٤٦ قدمت بنفسى كتابه الرائع عن تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى وقلت فيما قلت إنه من المؤكد أن هذا الكتاب لم يكتب على عجل ولكن مؤلفه عنى به كما يعنى الفنان الذى يحب مهنته بتشكيل قطعة فنية . إن هذا الكتاب جاء ثمرة طيبة لعمل متقن وبحث طالت مدته أنه يدل بوضوح على تفكير اكتمل نضجه فى جو من الهـــدوء والسكون كما أنه من الواضح أن المؤلف لم يدفع كتابه إلى الناشر إلا بعد أن أعاد النظر فيه وصقله وكرر صقله . وتلك هى الشروط التى يشترطها العمل المتقن والمعنى وراء إدراك الكمال ما استطاع المرء إليه سبيلا .

وتلك هى صفات العلماء الحقيقيين الذين يقضون السنين فى بحث موضوعاتهم غير عابئين لتحقيق شهرة أو كسب مال .

إنى أتمنى أن يكون ظهور هذا الكتاب الذى بلغ هذه الدرجة من الكمال أتمنى أن يكون درساً بليغاً لبعض من مؤلفينا المتسرعين فى نشر أعمالهم .

وفى يوم ٢٧ مارس الماضى كتب لى يوسف كرم كلمة قصيرة يعبر فيها عن ألمه للخسارة التى منيت بها أسرة الفلاسفة بوفاة عميدها منصور فهمى .

وما أن انتهيت من قراءة هذه الرسالة التى أضاف إليها مشيراً إلى نفسه قوله : إنى أنتظر اقتراب الموت فى هــدوء لأنه لم يعد هناك داع للعيش أطول مما عشت حتى تملكنى الحزن إزاء هذا الشعور بالأسى والاكتئاب الذى أثاره فى نفسه فراق صديقه القــديم . وما وجدت سبيلا لتبديد هذا الشعور سوى مفاتحته لمشروعاتنا الفلسفية الحاضرة والبعيدة . وبالفعل يبدو لى أن الرسالة التى بعثتها إليه خففت بعض الشىء من ألمه .

ولكن فى يوم الجمعة الماضى اعترانى شعور قوى وملح ودعانى إلى الذهاب فى مجموعة من الأصدقاء لزيارة هذا المتبتل فى صومعته . وكنت أعلم مع ذلك إلى أى مدى كان يتجنب اللقاءات وإصراره على الإفلات من أضواء المدينة .

ذهبنا إلى المنزل الجديد الذى كان يقطنه يوسف كرم بطنطا وقضينا ساعة طيبة مع فيلسوفنا العزيز وكان باديا أن زيارتنا راقت له . فقد انفرجت أسارير وجهه لما رآنا ندخل عليه ودب فيه النشاط وأخذ تارة يطرح علينا الأسئلة وتارة أخرى يستجيب فى رضى إلى استفهاماتنا .

وعندما هممنا بالانصراف تردد فى مد يده كما لو كان يريد أن يستبقينا معه مدة أخرى . وأراد قبل أن أنصرف إهدائى كتابه الأخير فلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة مشفوعاً بكلمة إهداء سوف يبقى لى دوماً موضع فخار .

وفى القطار الذى عاد بنا إلى القاهرة تحدثنا بطبيعة الحال عن يوسف كرم وكان هناك شيء واحد يثير دهشتنا وهو الأثر العميق الذى تركته الفلسفة الروحية فى حياته .

وقال واحد من أصدقائى أنى كنت أظن أننا سنجد أنفسنا أمام رجل كهل أفقده المرض الطويل واكتئابه بضياع مكتبته التى قضى حياته بكاملها فى جمعها . ولكن على عكس ذلك تماماً قابلت نفساً تفيض انشراحا ويغمرها السرور . قلت لصديقى أنا أعرف يوسف كرم منذ ثلاثة وثلاثين عاماً وأستطيع أن أقول إنى لم أصادفه فى يوم غاضباً أو شاكياً . .

وهذا الذى تشاهدونه اليوم إنما هو تصديق لما كتبته له فى سنة ١٩٥٢ وأنا أقدم له كتابى رسائل فى الفلسفة «إلى التجسيد الحى لرجل الفضيلة وإلى الفيلسوف إلى الأستاذ يوسف كرم أقدم هذه الرسائل تعبيراً عن المودة والتقدير والاحترام مع أمنيتى بأن يتفضل أن يكون لى مرشداً» .

إنى عرفت يوسف كرم فى سنة ١٩٢٦ عندما بدأ يدرس الفلسفة فى الجامعة المصرية ولم تكن حصصه إجبارية فى القسم الذى التحقت به . ورغم ذلك كنت أتمسك بحضورها وكثيراً ما كنت أقابله خارج الفصول لأطلب منه مساعدته ونصائحه .

ويجب أن أشهد له أنى فى كل مرة لجأت إليه أجد من جانبه ترحيباً محباً وتشجيعاً بهذا القدر الذى يجعلنى لا أستطيع أن أنساه أبداً .

وبعد عرض مؤلفاته ومقالاته أردف الأستاذ عثمان أمين بقوله ليس فى استطاعة أحد اليوم أن يعارض فى أن هذه الأعمال لم يسبق لها مثيل فى لغتنا المصرية . فكلها مطبوعة بطابع الأصالة الذى يحمله المنهج العلمى لدى وكلها مكتوبة بلغة عربية غاية من الجمال ترتفع أحياناً إلى مستوى عال من البلاغة وفى بعض الأوقات لا يوجد لها مثيل . وكلها تتميز بالجدية والعمق وتجتمع بها الدقة مع السهولة الصائبة مع الوضوح .

ثم يذكر الدكتور عثمان أمين معنى لبيت معروف من الشعر هو أن المرء مادام حيا ينساه الناس وإذا مات يتذكر الناس مدى الخسارة فيه .

والمرء حيا لا احد إليه يلتفت

وبعد رحيله الكل لخسارته يتحسر

وهذا ينطبق تماما على يوسف كرم .

فإذا كان أثناء حياته لم يعرفه نسبياً إلا عدد قليل من الناس استطاعوا أن يقدروا صفات الجد والصبر فى هـذا الرجل وكمال خصاله وحلو طباعه وتواضعه فنحن اليوم نستطيع أن نستمد من روحه الخالدة ما تجود به من إلهام يستضاء به .

وألا يحسن بنا أن نتعلم كيف نزن القيمة الحقيقية لعمل أداه واحـد من أخلص صناع نهضتنا المعاصرة وأثرى أدبنا العربى بما أضافه من ثقافة متينة ثابتة جذورها فى الأرض ممتدة فروعها فى سماء الفكر .

الفلسفة العربية المعاصرة بين التشدد والترهيب

للأستاذ الدكتور نجيب بلدى

فى أوائل الحرب العالمية الأولى ترك يوسف كرم وظيفته التى كان يشغلها فى البنك الأهلى بمدينـــة طنطا وتوجه إلى باريس لدراسة العلوم الفلسفية وهناك بقى مدة ثلاث سنوات يتابع الدروس التى سوف تؤهله للحصول على الليسانس من المعهد الكاثوليكى حيث كان أساتذته هم الأب بلانش والأب بيوب وجان ماريتان . وقد احتفظ حتى النهاية بالصداقة التى كان الاثنان الأولان مطبوعين عليها كما تأثر بالخشونة التى كانا يظهرانها ولكن فى الوقت نفسه أخذ من ثالثهم تفحته المعطاء .

وهـــذا الانطباع الأخير لم يكن شيئاً غريباً فى خصاله إلا أنه لم يكشف عنه بصورة كاملة إلا فى السنوات الأخيرة من حياته التعلمية ولم يبد أثره واضحاً عنده إلا فى المؤلفات الفلسفية الأخيرة التى نشرت له حينما رأى ضرورة التعبير عن فكره باللغة العربية بشكل نهائى .

وفى سنة ١٩١٧ حصل على درجة جيد جداً فى جامعة السوربون وتصدر اسمه قائمة الفائزين تقـــديراً لأطروحة موضوعها ديكارت كتبها للحصول على دبلوم الدراسات العليا وأعدها بالإشتراك مع لبون روبان .

وفى نفس السنة وبناء على توصية من طرف هذا الأخير عين مدرســاً للفلسفة فى كلية قرب مدينة أورليان .

وفى سنة ١٩١٩ اضطر إلى العودة إلى مصر فأقام فى مدينة طنطا وقضى بها ثمانى سنوات فى عزلة شبه تامة منصرفاً . إلى دراسة الفلسفة الغربية والفلسفة العربية .

عاش كرم هذه السنوات « فى الظل » وكأنه فى اعتصام روحى هارباً من الأضواء لا يسعى أبداً وراء إلفات نظر الآخرين إليه .

وكان بصره قد أخذ يتناقص تدريجياً ولكنه مع ذلك ظل محتفظاً بالقدرة على ممارسة القراءة والكتابة وكان شديد الحرص عليه حتى يستطيع متابعة جولاته فى الفكر الفلسفى .

إنه عاش حتى نهاية حياته وكأن هناك عناية خاصة تظلله وتبعد عنه تسلط عالم المحسوسات .

وفى سنة ١٩٢٥ ألم به إحباط نفسى لمدة غير قصيرة ولكنه زال عنه أثره فى سنة ١٩٢٧ عندما دعاه الأستاذ لالاند لمعاونته فى تدريس الفلسفة فى جامعة القاهرة التى كانت قد فتحت أبوابها منذ وقت قريب .

لقد كان نصيبه فى التدريس أن قضى به ثلاثين عاماً لأن جامعة الأسكندرية التى ضمته إليها فى سنة ١٩٣٨ أبقته فى الخدمة العاملة حتى بلوغه سن السادسة والستين فى سنة ١٩٥٦ . أنفق جهداً متصلا فى الجامعة حتى أصبح جسمه الرقيق بطبيعته لا يقوى على مده بالطاقة التى يحتاجها للسير على قدميه . عندئذ أوى إلى منزله بطنطا حيث أحاطه أقرباؤه ومن حوله بعنايتهم وهو يمضى أيامه منتقلا بين سريره ومكتبه . كان ذهنه يقظاً وعطاء فكره لا ينقطع حتى آخر يوم من حياته .

وكان محباً للتدريس متفانياً فيه . ولكن آلمه أن يرى الجامعة لا تعترف له بحقوقه بينما لا تستطيع أن تنكر عليه قيمة تعليمه .

إن استاذاً جليلا كان عميداً مدة طويلة ثم مديراً فوزيراً قال له فى يوم إنى لا أعرف فى أية قائمة يمكن أن يدرج اسمك . فلا أنت أجنبى ولا أنت مصرى صميم فكانت إجابة صاحبنا على هذا القول : « لعلى لا أصلح أن يدرج اسمى فى قائمة ما على الإطلاق » . أما إذا سئلنا نحن فإننا لا نرى بأساً

من وضع اسمه فى الخانة الخالية المعروفة عند الهنود والتى تسمح رموزها بإطلاق زيادة الإعداد إلى مالا نهاية . فلقد كانت المؤلفات التى كتبها كرم والتعليم الذى أذاعه حوله كل هـــذا كان فى الحقيقة إنما يعتبر عاملا قوى الفاعلية والأثر فى إثراء الفكر ومضاعفة إنتاجه .

إن المرتبة الرسمية التى كان ينبغى أن يرقى إليها لم يعترف بها إلا متأخراً وذلك عندما أتيحت لطـــه حسين توصية إجازة فى تطبيق الروتين الجامعى فعينه محاضراً فى الأسكندرية فى سنة ١٩٤١ .

وكان قد اقترح عليه البعض على شئ من الخجل فى سنة ١٩٣١ الذهاب إلى فرنسا للحصول على درجة الدكتوراه . ولكنه رفض هذا العرض بإباء واعتبر أن حصوله على درجة Lectorat من المعهد الكاثوليكى بباريس هو تقـــدير كاف .

ولعله رأى أن درجة الدكتوراه لا تليق إلا بالمعلم الملائكى وحده الذى منه استمد المعرفة بطريق غير مباشر .

وتمثلا بماريتان لم يقبل لقب دكتور ولم يرض أن يقـــال له أستاذ ولا أن تطلق عليه تسميه فيلسوف . فحسب أنه ينتمى عن طريق أتباع توما أو الدمنكيين بباريس وروما من معاصرى القرن التاسع عشر والقرن العشرين إلى جماعة يوحنا التوماوى وكاجثان وهم فى معظمهم من أتباع القديس توما ومن مريدى تعاليمه .

إن المنصرفين من تلامذته عن العلوم الفلسفية والمتبرمين منها أيضاً ليذكرون تلك العبارة التى كانت تتردد على الألسنة بصورة تلقائية عند بدء كل درس يلقيه وهى « قال أرسطو » . ومن أصبح من بينهم فيلسوفاً بالفعل فهو لا ينفك عن ذكر فضله فيما بقى مطبوعاً فى الأذهان بأن الفلسفة ليست هواية بل إنه ينبغى أن يكون لهـــا معلم يلقنها وحجة تستند عليها وأن يكون هناك تراث تتجمع عناصره من أقوال المفكرين الموثوق برأيهم والمفسرين .

أعنى حركة فكرية متشابكة لا يطيش سهمها فى بلوغ الهدف المرسوم وهو بناء أرسطية جديدة أو سكولاستيكا عربية جديدة. وبقدر ما يكون تصويب السهم محكماً فبقدر ما تمضى أفكار أرسطو فى طريق التطور وتنطلق فى إطارها الذى عرفناه فى الأصل إلى آفاق ثرية ويزداد ثراؤها كلما كان نقلها قادراً على تنويع الموارد التى يستقى منها المعرفة .

إن فرنسا فى القصة الذى نعيش فيها تعرض أمامنا نماذج حية فى تجديد التراث الأرسطى . فهناك بيير دوهيم وهو عالم رياضى عنى بإعادة بناء هيكل العلوم الكونية والبحث فى الطبيعيات Une Physidue qe Ia qualité من الكتب .

وهناك جاك ماريتان الذى تنبعث ثقافته من واقع المنطق والعلوم الحديثة وتستند مناهجه إلى الآراء المستمدة من كنط وبرجسون والمتصوفة مثل القديس جان دى لا كروا وقد استلهم المنهج التومى فى إعداد بحثه المعروف باسم « درجات المعرفة » وراح يعيد بناء فينومونولوجيا نقـدية لنظرية المعرفة .

وحديثاً ظهر الأب جيراردى لوريبه والأب دومنيك دوربال وقد أخذا ينقلان المنهج التوماوى إلى أعسر مجالات البحث الرياضى والعلوم الطبيعية.

ولعل الأمر لا يخلو من فائدة لو قارنا هذه الجهود لمحاولات صديقنا كرم فى نقل الفكر الأرسطى ونشره على هذا النحو من الإبداع وخصوبة المادة .

هذا وإن شأنه شأن كثيرين من المشتغلين فى المنهج الأرسطى الذين لا يجدون سبيلا لمطارحة المعلم الأول سوى اتباع الطريق الذى رسمه الشراح والمفسرون الذين عاشوا فى القرن الرابع حتى القرن السادس عشر والسابع عشر والذى ينبغى للمؤلفين العرب أن يأخذوا على جوانبه المكانة اللائقة بهم .

وقد كان لكرم دراية واسعة بهؤلاء وعلم تام بهم قد يحسده عليه أكثر من متخصص .

وفى كتابه تاريخ الفلسفة من ثلاثة أجزاء لم يرض أن يدعوه أحد مؤرخاً للفكر الإسلامى وقال إن فى مصر من هم أكفأ منه للنهوض بهذه المهمة.

وإذا كان قد بدأ أعماله بكتاب عن تاريخ الفلسفة فإنه لا يتقدم به إلى أبناء جيله بوصفه مؤرخاً.

إنه قبل كل شىء فيلسوف وفى نظره الفيلسوف الحقيقى إنما هو الذى يشعر أن من واجبه عند كتابته تاريخ للفلسفة وبوجه خاص الفلسفة الحديثة الكشف عن الانحرافات التى تحدث بسبب ابتعاد المذهب الجديد عن الحقيقة وإماطة اللثام عما لحق هذا المذهب فى اضطراب . ولذا فإنه بدلا عن أن يكتب تاريخ الفلاسفة قد فضل أن يجرى مقارنة بين المذاهب المختلفة وبين الفلسفة الواحدة مبرأة الحقيقة، تلك التى تستحق هذا الاسم.

إن نتاج فكره المبدع لم يأخذ طريقه إلى النشر إلا فى أو أواخر حياته ابتداء من سنة ١٩٥٦ ومن أعماله لم يستطع أن ينشر سوى كتابين الأول يتناول جزء منه نقد المعرفة وهو يمهد للجزء الثانى الذى ظهر أخيراً وهو كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة . وبقى هناك تحت النشر معجم فلسفى وكتاب فى الأخلاق وآخر فى التصوف . ومن هذه الكتب الثلاثة فالأول وحده أوشك أن ينتهى والثانى أنجز منه النصف أما الثالث فهو فى طور الإعداد فى شكل عناصر تحضيرية مبعثرة ونصوص منتقاة وأدوات بحث.

ولابد لكرم أن يتصدى للإنحرافات ولفساد الفلسفة الحديثة منذ عهد ديكارت حتى أيامنا هذه ولابد أن ينهض ويطالب بلغة عربية وفى موطن عربى باستعادة حقوق الفلسفة الحقيقية . لقد عزم على الاضطلاع بهذه المهمة ولكن مثار الدهشة هنا والجديد فى الموضوع هو أن يتم هذا على يد رجل من أتباع المذهب التوماوى رمريديه . اتخذ الفلسفة الكلاسيكية العربية تعبيراً للوصول إلى غرضه فتناول هذه بالتحقيق والمراجعة وأعاد

التفكير فيها فى إطار تصـــور عام وشامل ولم يفته أن يضع فى مكانها الصحيح معانى الفلسفة الحديثة .

هذا ويجدر بنا قبل كل شيء أن نشير إلى الدور الذى يضيفه كرم للفلسفة العربية فى إخراج هذا التآلف الفكرى الملحوظ . إن فى هذا الدرر بل بالأحرى فى هذا الإخراج تكمن خلاصة ما تحتويه أعماله من معان .

ولسنا فى حاجة إلى القـــول بأنه اتخذ المصطلحات الفلسفية العربية أداة للتعبير والتصوير واتخذ بوجه خاص ما كان مستعملا على لسان ابن رشد وابن سينا .

ولكن هـــذا الاختيار لم يقيده ولم يفرض عليه قهراً إذ أنه لا يتردد فى إستعارة نصوص هذا الفيلسوف أو ذاك واتخاذها جسراً للتعبير عما يجول فى خاطره فحسب بل كان مع تفضله للثانى على الأول فى كثير من الأحيان يعمل على تطويع الجملة المعبرة بلغة الفلسفة الكلاسيكية إلى جملة ناطقة بلغة معاصرة أوسع مساحة وأطول نفسا بلغة تستبدل تعقيد التركيب المكثف فى صوره البدائية برحابة المعنى وبروعة التشبيهات حتى إذا ما عرض لمذهب أوربى حديث لا يترك عند القارىء الشعور بأنه ترجم النص أو عربه .

إنه يكتب ويفكر بالعربية ولكن لغته تنبض بالحياة ولا وجه لمقارنتها أو مساواتها بالمنهج العربى عند ابن سينا وابن رشد .

ويلاحظ على كرم ميل واضح لتقليد جملة الغزالى وصياغتها فهى أقل تناثراً من جملة الفيلسوفين المذكورين .

ولما كان قد أخذ على عاتقه الدفاع عن حقوق الفلسفة ضد هجمات الفكر الحديث فلا غرابة إذا وجدت عنده العبارة لاذعة والنبرة قوية فى صورة لم يعهدها الغزالى نفسه .

وإذا كانت المصطلحات عند الفلاسفة المسلمين الكلاسيكيين لهـا نظير عند كرم فالجملة العربية التى يصوغها مع احتفاظها ببطانتها الجاف وخلوها من الزخرف لا تخلع عنها ثياب العصر الحديث .

وأسلوبه فى الجدل والحوار لا يختلف عن أسلوب الكلاسيكيين الإسلاميين لا من حيث ما تقتضيه صياغة الجمل التى تتشكل من اعتراض يستتبعه بالضرورة إجابة وفقاً للعبارة الدارجة « إن قيل أجب » لا من حيث هذا فحسب ولكن أيضاً وعلى الأخص بسبب العبارات القاطعة التى ينهى بها كرم كلامه أو يبدأ مناقشته .

وإليكم لذلك مثلا قوله « بعد هذا العرض لأشهر النظريات التصـورية فى أصل المعانى وفى الصلة بين العقل والحس نعرض النظريات التى نرى فيها الحق » عبارات قاطعة ولازمة كما ترى وذلك هو أسلوب كرم الذى لا يخطئه علمه التام لمضمون المذهب المخالف فتراه لا يتردد فى دحضه أو هدمه .

هذا ولن تجد عند كرم استعداداً للتعاطى أو الموادعة الفكرية مع وجهة نظر الأخير ولا يسعى من جانبه على الإطلاق إلى التقرب منه وملاطفته كما يفعل فكتور دلبوس .

إن فى مثل هـذه المجاملات يقول كرم نوعاً من المداعبة الفكرية التى يجب الأمر بمنعها على طلبة الفلسفة خشية تورطهم فى مراهنة خطـيرة .

إن القضية هنا إنما هى قضية الحق والحق حياة والخطأ فى حقائق ما وراء الطبيعة خطأ قاتل .

ولا ننسى أن كرم هذا عربى وبالإضافة مارونى متشدد عقد النية على الدفاع عن الحقيقة وهـذا كله مجتمعاً أمر ليس بقليل .

من هذه الفلسفة بل لنقل إن هـذه الحقيقة إنما هى الأرسطية التى أقرها فلاسفة العرب وأخذوا بها ضمنياً وتلقائيا فى غير تردد أو احتياط)

وقد سار كرم فى نفس الطريق فلا عجب إذا حذا حذرهم واختار أسلوبهم فى التعبير .

إلاأن الأسلوب عند كرم ليس أداة للإستعراض والتظاهر كما هو الحال عند من سبقوه . إن الأسلوب عنده إنما هو سلاح لخوض المعركة .

فإذا هم دعوا إلى اعتناق وجهة نظر يرونها مرادفة للحقيقة فإنهم لا يجدون حاجة إلى إطالة الجدل حولها . إن الغزالى خصم لابن سينا وخصم الغزالى هو ابن رشـــد . والخلاف كما ترى محدود الأطراف كما أن هناك اهتمامات أخرى غير فلسفية تشغل بال كل منهم كالتصوف وممارساته عند الغزالى والطب عند ابن سينا والفقه عند ابن رشـــد .

أما بالنسبة لكرم فالفلسفة هى ميدان المعركة الوحيد . وفى الفلسفة يعد الخصوم خارجين عن الطريق السوى ومعارضين للحقيقة . والحقيقة فى الفلسفة تقتضى الإلتفاف حول رأى موحد واستبعاد كل ما سواه .

إن كرم يبدى من صور العنف الفكرى فى صـــدد الفلسفة الأوربية الحديثة ما من شأنه سد كافة الطرق فى وجهها وفى وجه ادعاءاتها حــول أمر مجاراة التطور والاكتشافات الحديثة فى الميدان العلمى على الخصوص .

وفى الواقع ما كان التطور التاريخى مدادنا للارتقاء ضرورة . وما كان الخطأ نافياً وجود الحقيقة وإمكان الكشف عنها .

إن الثقة التى توليها الفلسفة الحديثة للعلوم الطبيعية إنما هى ضرب من ضروب الوهم وفى آخر المطاف إقرار بالفشل .

وليست فلسفة العلوم التى يريد الواقعيون أن يقيموها مقام الفلسفة بمغايرة للعلوم الطبيعية حتى تعد علما جديداً وتعلق عليها آمالا جديدة فإن النتائج الكبرى للعلوم هى من جنس العلوم .

والفلسفة مغايرة لمثل هذه الاعتبارات ، سواء أكان من حيث الموضوع أم من حيث التطبيق .

ومن العجب أن نرى صاحبنا كيف يعدو إلى الماضى ماراً فوق أجيال من العلميين وأصحاب الفلسفة الحديثة ليستقر فى نهاية المطاف داخل محراب الأرسطية فيلتف حولها وينطق بلسانها بلغة عربية ، اختص منها لهجة ابن سينا وابن رشد.

وفى تقديره أن الأرسطية تتلخص أساساً فى نظرية التجديد فى اصطلاح النقد هذا من جانب وفى التمييز بين العقل والقوة فى التعريف الميتافيزيقى من جانب آخر .

والقضية هنا هى قضية الحفاظ على الركائز الملموسة والمحسوسة التى يقوم عليها الدليل على وجــود العقل المدبر والفكر المهيمن وتفوقه على خصائص المذهب التجريبى هذا من جانب والتأكيد على دور ما بعد الطبيعة فى الفصل بين الخالق والمخلوق بعيداً عن التورط فى الواحدية ومختلف أشكال اللاأدرية من جانب آخر .

ولعل قائلا يقــول إنما ذلك فى مجموعه لا يأتى بشىء جــديد .

بلى . إن هناك شيئاً جديداً يعنى به كرم ويسعى إليه وهو إعادة الأرسطية إلى ولايتها وسلطانها ورد لهــا المكانة التى كانت تمثلها فى اللغة العربية وفى حضارتها فإنه لا غنى عن معايشة فلسفة أرسطو وفلسفة العرب والدخول فى تفصيلاتها وخفاياها لإيجاد رد مثلا على المذهب التجريبى يكون داخلا فى أقوال ابن سينا التى تستنكر منذ ألف عام سخف القــول بالصورة.

ولا بد أن نفهم فلسفة كنط من الداخل لنعرف أن السبب الذى حال دون وصوله إلى الواقع هو الإقرار بأن العقل عاجز عن التجــريد .

وينبغى أن نعى ديكارت وعياً كاملا ليتضح لنا أن نزعته إلى التصويرية نزعة يمليها الإصرار والتحكم . فهو ينادى بالشك الكلى بينما يعترف بصحة

مبادىء ، ويتلمس من هذه المبادىء الوسيلة لوضع نظرية فى الشك موضع الاهتمام والتقدير . ويحتاج كرم إلى الدخول فى أعماق ميتافيزيقا أرسطو والعرب ليثبت للجميع أنه لا يعول عليه ولا على الآخرين وأنه ما قصدهم إلا ليحصل على أدوات يستعين بها لبناء فلسفة متكاملة .

ويلاحظ أن مذهب المماثلة وهو المدخل لمعرفة الربوبية مستعارة ألفاظه من لغة ابن سينا ومن لغة ابن رشـــد بشكل أقوى .

وهذان المفكران فى متابعتهما لجهود المنطقيين والنحويين أبانا الحاجة والافتقار إلى قيام حد وسط بين التواطؤ والاشتراك .

فما هو على وجه التحديد هذا الحد الوسط الذى لا غنى عنه لتفادى مذهب وحدة الوجود واللاأدرية .

هل هو التشبه الذى يتكلم عنه ابن سينا ؟

هل هو التشكيك المنسوب إلى ابن رشد ؟

قد يكون الرأى الأخير هو الأصوب .

بيد أن القـــديس توما الذى استأنس ببحوث هذا الفيلسوف وذلك يقدر بوضوح ضرورة الأخذ بالمماثلة بالنسبة فى تحديد معانى العبارات المستعملة للدلاله على الله وعلى المخلوق .

وتبرز معالم خصوبة الفكر التوماوى بشكل أقوى وضوحاً عند الكلام عن التمييز بين الماهية والوجود وهو تمييز يفرض ضرورته فى قضية رسم ملامح الوجود بالنسبة للكون .

ويعود الفضل دائماً إلى ابن سينا وابن رشد فى تهذيب لهجتنا فى التعبير الميتافيزيقى .

ويغالى ابن سينا فى التمييز إلى حد أنه يذهب إلى اعتبار الوجود عرضاً فى الماهية وقد عنفه على ذلك ابن رشد تعنيفاً أليما . فالحقيقة من ذا الذى لا يتبين أن العرض هو دائماً عرض لجوهر أو لا يدرى أن الخلط فى أقبح صوره إنما يأتى نتيجة المبالغة فى معنى التمييز المشروع .

وينبغى على حد قول كرم الذى ينضم هنا إلى صف ابن رشد العودة إلى التمييز الأرسطى بين القوة والفعل إذا أردنا إدراك التمييز القائم بين الوجود والماهية .

هذا والواقع أن ابن سينا وابن رشد وحتى أرسطو لم يلقوا أذناً صاغية عند توما لإقرار هذا التمييز الأخير ووضع قواعده .

ولكن هناك شيئاً آخر يفرض هذا التمييز ويجعله واجباً ويفتح المجال لتأويله على غرار ما يجرى به تعريف التمييز بين الفعل والقوة ، تلك هى عقدة الخلق مع اقتران ذلك بمحاولة تنعكس آثارها الفائقة على الفلسفة العقلية .

وإذا كان كرم قد استطاع أن يتقن قراءة وفهم وتطبيق فلسفات ابن رشد وابن سينا فذلك إنما كان مشروطا باعتناقه التوماوية وبانضوائه تحت راية الإيمان .

ولكرم حركة فكرية مماثلة : طريقته التى يضبع بموجبها للعلة معناها إنك تراه يطالب بحقوق الشرع والدين الموحى فى مواجهة قول الغزالى بعدم فاعلية العلل الثانية ولمقاومة مذهب المناسبات عند مالبرانش .

وللحد من مغالاة أصحاب مذهب الانتخاب الإلهى من كافة الطبقات يطالب أيضاً بتطبيق منطق الشرع والعقيدة الموحاة .

ولكن كلمة شرع لفظ طابعه إسلامى معنى ودلالة . فكيف يتفق أو يسوغ لكرم أن يأتى بالشرع لمعارضة واحد مثل هيوم وهو بروتستنتى المذهب وغير مؤمن أو لمعارضة مالبرانش وهو كاهن كاثوليكى .

إنه لا غرابة فى ذلك فنداؤه إنما يعلو باسم الفكر الفلسفى الرشيد وباسم ينابيع العقل الأولى التى يعلنها الإسلام على حد قول الإمام محمد عبده .

ولا يستطيع فيلسوف عربى أن يمضى إلى أبعد من ذلك فى الترحيب بالفلسفة والفينومونولوجيا الإسلامية . ولعل كرم قد قطع أبعاد شوط فى الجهود التى ترمى إلى تحقيق الحوار وتوثيق روابط الصداقة بين الفكر العربى والفكر الغربى

وهو فى ذلك لا يلجأ إلى ترجمة لغة معلميه الغربيين ولا يقبل أن يستفيد شيئا من سلطان ترجمة . إنه يستبدل ذلك كله بعملية إحلال يقوم هو بإعداد عناصرها وتركيباتها بشىء ما يعرف باسم المبادلة .

وعوضا عن البحث وراء النظير أو المقابل بالعربية للفلسفة الغربيــة أو لفلسفة العصر الوسيط على الخصوص تراه لا يتردد أدنى تردد فى احتواء لغة الفلاسفة العرب والمسلمين فيعتمد الحلول التفصيلية التى ذهبوا إليها ويقيم وحدة فلسفة طموحة تريد أن تكون كاملة وشاملة . والقــديس توما هو الذى يأخذ بيده فى تأسيس وتشييد ورفع البناء ثم تركه يشاهده . على أن الحقيقة الكامنة فى الأرسطية العربية تلك التى تبدو وكأنها مجزأة ومبعثرة فى ذاتها بينما تراها ساعية إلى التكامل فى أعمال كرم إنما هى موجودة فى التوماوية .

لم يعد أمام الأرسطية كما هى وفى صورتها الأولى لأن العرب لم يسكتوا عن الكشف عن غوامضها عن طريق مباشرة الشراح اليونانيين .

هل نحن إذن أمام مذهب توماوى حديث فى ثوب جديد . ليس هذا أيضاً إذن المبادىء فى الواقع أن أصحاب المذهب التوماوى الحديث فى فرنسا بقــدر ما كان قصدهم أن يكتفوا بمجرد نشر الكتيبات والمحاضرات فى الفلسفة التوماوية وحيث أودعوا على كل حال ثماراً من الفكر فإنهم سعوا بجهد مبدع إلى إظهار نجاح التوماوية فى تصريف القضايا التقدمية التى يثيرها العلم والفلسفة القدسية السائدة اليوم .

أما كرم فيقطع الصلة تماماً بقضايا العلم والفلسفة المنتشرة اليوم ومحورها العلم بشكل أساسى وذلك لينصرف إلى التفكير بالكيفية الغربية من نشأتها حتى أيامنا هـذه بقصد دحض الأخطاء التى ارتكبها الفلاسفة الغربيون فى العصر الحديث ولإعادة الخط الذى انحرفوا عنه وهو يمتد من أفلاطون وأرسطو إلى القديس توما مروراً ببلوتين والفلاسفة العرب على الخصوص .

وقد نعجز عن إيجاد تسمية صحيحة لمذهبه هذا إلا إننا نلمح فيه شيئاً من المنهج المدرسى فى صورته الحديثة منقولا إلى التراث العربى وشيئاً من التوماوية الحديثة مكسواً بثوب عربى . نلمح شيئاً من هـذا ومن ذاك يدفعه كرم اليوم إلى قرائه الذين صدمتهم المذاهب الحديثة المتمثلة بالإلحاد وهى المثالية والواقعية وأخيراً الوجودية الحديثة .

هى دعوة صادرة من رجل عربى ومسيحى للعودة إلى البناء القـديم الذى تسنده العوارض المتينة وأحجار الجرانيت وللسكنى فى رحابه والعيش بين جدرانه حيث يبسط العقل حمايته وحيث يسود النظام العربى واللاتينى على السواء .

وليس ذلك يعتبر أنموذجاً لعطاء العقل وسخائه فى أبهى صوره فحسب وإنما هناك ما يدل على المضى قدماً وبجسارة منقطعة النظير وعلى روح البذل الذى لا يقف عند حـد الوعود وأيضاً على الإقدام الناجح الذى يبلغ غايته .

ولكن ألا يصح أن نتساءل هل كان فى يوم للفلسفة شرط أخـير عليها أن تقف عنده . وهل روح العطاء والإقدام ينفيان واجب الاعتراف أو أكثر من ذلك بجهود أولئك الذين أخطأهم القصد فجنحوا عن الطريق الصحيح .

وأخـيراً هلا يجدر بنا أن نتساءل إذا كانت الحقيقة وهى عزيزة على قلب صاحبنا إلى حد بعيد لاتقضى بأن ننضم إلى قافلة التاريخ بل نحتل مكاننا فى تاريخ الفكر الحديث الذى يسود العالم اليوم وننخرط فى الوسط العربى

الذى ننتسب إليه وهو الآن يعيش حالة الغليان والحركة والقلق شأنه فى ذلك شأن البيئة الغربية الحديثة التى لا تعرف ولا تستطيع أن تعرف جو الصفاء الذى كان يحيط بأرسطو وابن رشد وابن سينا .

ولعلنا بعد تساؤلاتنا هذه كلها ندرك أن مذهباً مدرسياً جديداً مثيلا للذى يطرحه علينا صاحبنا على هــذا النحو من الإبداع قد يكتب له أن يقــوم بدور حاسم من شأنه تثبيت دعائم الفكر العربى القائم ولكن دون التنكر للجهد الذى تبذله الإنسانية يوماً بعد يوم فى الملاءمة بين فكرها وبين المتغيرات المتلاحقه التى تضطرب فى البيئة وتؤثر على النظرة المستقبلية وتحيط بظروفنا الزمنية من كل جانب .

مات .. يوسف كرم ..

للأستاذ الدكتور مراد وهبة

يوسف كرم (٧٤ عاما) مات بعد أن فتح أمام العقلية المصرية أبواب الفلسفة ، وأمام العقلية الإلحادية أبواب الإيمان ، وأمام طلاب العلم قلبه الكبير

* * *

مات بعد أن صدرت له خمسة مؤلفات . منها ثلاثة عن آراء الفلاسفة أجمعين . وكتابان عن آرائه هو . الكتاب الأول اسمه « العقل والوجود » صدر عام ١٩٥٧ . يقرر فيه أن الفلسفات الحديثة عقيمة لأنها خالية من العقل وخالية من الروح ، وخالية من الإيمان . وقد أخذ على نفسه أن ينقذ الفلسفة الحديثة من هذا العقم . وقد أنقذها بالفعل من هذا العقم فى الكتاب الثانى واسمه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » . صدر له يوم أن مات ؟ .

وأنت قد تسأل بعد ذلك . ما معنى هذه المصادفة ؟ معناها شيء واحد ليس إلا : أن جسم يوسف كرم قد مات أما عقله فباق . وجسمه كان قد بدأ يموت منذ عام ١٩٥٤ عندما أصابه الشلل الذى كان يزحف من أسفل إلى أعلى ، وعندما هاجمه مرض السكر ، وحينما لازمه صداع مستمر .

أما العقل ، أما الروح ، فباق من الآن إلى الأبد ؟ يروى حقيقة الإنسان ، وحقيقة الحياة ويوسف كرم بالفعل قد روى جزءاً من كل هذا . وأراد أن يكمل ما تبقى فى كتاب أخير اسمه «الأخلاق» .

وفى عام ١٩٤٨ سألته : متى تنتهى من كتاب «الأخلاق » ؟ .

قال : انتهيت منه ولكنى لن أطبعه .

— لماذا ؟ .

— لأنى لست قانعاً بما كتبت .

— وماذا تريد إذن ؟ .

— كتابته من جديد .

— يا إلهى . إنه مجهود شاق جداً .

— ليس هذا هو ما يؤرقنى . وإنما الذى يؤرقنى هو هذا الجسد . إنه بدأ يمرض ويضمحل وينهار .

— إذن فاذهب بالكتاب إلى المطبعة .

— مستحيل . ليس هذا من طبعى .

وبدأ يكتب من جديد . وفى العام الماضى انتهى من كتابته . وفى اليوم الذى قرر فيه أن يطبع الكتاب انهار المنزل الذى كان يقيم فيه . واختفت «الأخلاق» واختفت معها ترجمات دقيقة لبعض مؤلفات كبار الفلاسفة .

آخر رسالة من يوسف كرم الى كاتب المقال

محنة قاسية . ولكن يوسف كرم كان أقسى منها احتملها بلا يأس وبلا ألم وبلا ندم . وبدأ يكتب من جديد . ولكن كان الأوان قد فات .

والذى يحاول أن يكتب عن حياة هذا الفيلسوف العظيم لن يجد إلا هذا الحادث . ذلك أن حياته كانت تسير فى خط واحد مستقيم اسمه «الفلسفة» . درسها فى فرنسا أثناء الحرب العالمية الأولى ثم قام بتدريسها فى فرنسا أيضاً . وفى عام ١٩٢٥ كتب إليه عميد كلية الآداب المصرية فى ذلك الوقت الدكتور طه حسين خطاباً يخبره فيه أن الجامعة فى حاجة إليـــه .

وجاء الرجل إلى مصر ، وطنه ، وظل يواصل تدريس الفلسفة حتى عام ١٩٥٤ ، ثم اعتزل التدريس وبقى فى طنطا قانعاً بما يحيط به من العطف فى جو عائلى محدود . وفى القاهرة كان يفكر وزير كريم هو صلاح البيطار فى أن يفعل شيئاً للرجل .. أى شىء . ولكن الموت كان أسبق منه إلى يوسف كرم. لقد كان الموت يحاول أن يحمله منذ خمس سنوات . وكان هو يقاوم ، ولكنه فى النهاية استسلم مريضاً .

وأنت قد تسأل فى النهاية :
لماذا نعيش ؟
هل من أجل هذه الحياة ؟
أو من أجل حياة أخرى ؟
ويجيب يوسف كرم نفسه فى الكتاب الذى صدر له صباح الخميس :
« نعيش من أجل حياة أخرى »
ومن أجل ذلك مات يوسف كرم .

مراد وهبه

Au terme de cette Introduction, je dois remercier de tout coeur tous les collégues qui ont bien coulu participer activement à la réalisation de ce Mémorial. Je suis resté constamment en rapport avec eux, multipliant nos échanges au cours de nombreuses et longues réunions.

La Providence a voulu que j'écrive cette Introduclion le 8 septembre de cette année,c'est-à -dire exactement cent ans après la naissance de Youssef Karam. Nous y voyons un signe d'espérance... Puisse ce travail être le point de départ d'autres travaux sur la personne et l'oeuvre de notre philosophe. Grâce à son oeuvre admirable, il est entré par la grande porte dans l'histoire de notre penysée philosophique contemporaine. Tous les amants de la philosophie se doivent de s'intéresser à cette oeuvre. C'est Dieu qui assuire le succès.

Le Caire Le 8 Septembre 1986

Atef El - Iraqi

qu'ils rendent compte de livres philosophiques parus en Egypte. On trouvera la liste détaillée de ces articles dans la table générale des matières.

De même nous avons tenn à donner des comptes-rendus faits par des professeurs d'université sur certains de ses livres.

Quant aux témoignages écrits par certains de ses collègues ou amis qui ont paru dans le MIDEO (Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, tome V), en français, juste après sa mort ils ont été traduits en arabe par le R.P. Anawati et Jean Haddad. Voici la liste de ces témoignages :

— Intransigeance et accueil en philosopie arabe contemporaine (Naguib Baladi).

— Youssef Karam, le Collègue (Ibrahim Madkour).

— Mon ami très cher, le professeur Youssef Karam (Mohammad Youssef Moussa).

— Youssef Karam, le philosophe (Osman Amin).

— Youssef Karam est mort (Mourad Wahba).

Ceux qui liront ces témoignages s'apercevront du grand rôle joué par Youssef Karam dans le domaine philosophique. Vouloir ignorer ce rôle serait futile et préjudiciable. Puisse notre jeunesse égarée suivre l'exemple de Youssef Karam. La courbe de sa vie est pour nous un modèle aux plus riches aspects. Sa vie nous donne l'exemple de la modestie, de la paix de l'âme, de l'amour de la vérité, du sérieux dans sa recherche. Elle nous apprend à mous èloigner du clinquant de la vie qui passe, à nous rapprocher de tout ce qui est stable et a nous y accrocher, de tout ce qui est éternel de tout ce qui est véritablement humain et essentiel. La vie intellectuelle de Youssef Karam présente le modèle de ce que doit être l'homme.

Puisse notre jeunesse, comme je viens de le dire, recueillir de sa vie intellectuelle de nombreuses leçons - leçons si belles parce qu'elles nous représentent le «modèle» et le «paradigme» et non les «similitudes» et les «ombres"

Ces études jettent la lumière sur la personne de Youssef Karam, sur sa méthode et ses idées.

Dans la deuxième section, le lecteur trouvera une collection d'études philosophiques sur des sujets divers, étrangers aux préoccupations de Youssef Karam. Nous avons voulu ajouter aux études directes sur lui un certain nombre d'autres offertes à sa mémoire. Voice les titres de ces articles :

— Tawfiq El-Tawil, Le rôle de la religion et la morale dans formation de la culture dans l'Egypte contemporaine.

— Yahya Howeidi, de la source de la connaissance ; la philosophie, la science et la religion.

— Mahmoud Zaydan, Entre la démocratie d'Athènes et la dictature de Sparte.

— Ezzat Orani, Quelques aspects obscurs dans le Théetète de Platon, entre la pensée et la connaissance.

— Mahmoud Hamdi Zaqzuq, La notion de responsabilité dans la civilisation moderne.

— Abd El-Qader Mahmoud, Etude sur une célébrité soufie du VII e siècle de l'H. Makzun Al-Sinjari.

— Soheir Abu Wafiyya, Le doute et la certitude dans la philosophie grecque et la philosophie musulmane.

— Zaynab El-Khodeiri, Le philosophe juif Salomon Ibn Gabirol entre les juifs et les chrétiens.

— Atef El-Iraqi, L'homme chez les philosophes du Maghreb.

J'ai mentionné au cours de cette Préface, parmi les oeuvres de Youssef Karam l'importance des conférences en langue française publiés dans les **Cahiers du Cercle thomiste** du Caire. Etant donné que les lecteurs arabes qui s'intéressent à la philosophie ignorent leur importance, il nous semblé utile de donner une traduction arabe de la plupart d'entre elles. Une partie de cette traduction a été assurée par le P.P. Anawati, l'autre par Madame Zeynab El-Khodeiri.

Quant aux articles de Youssef Karam parus dans des revues arabes du Caire, comme **al-Kitab** et **Majallat al-Katib al Misri**, nous avons fait un choix entre elles, soit qu'ils traitent d'un sujet philosophique ou

n'a pas obtenu de son vivant la célébrité et l'appréciation qu'il méritait, c'est parce qu'il a vécu retiré et silencieux, menant une vie quasi monastique, pauvre et même, à certains moment, presque misérable. Aussi est-il de notre devoir de jeter la lumière sur sa vie et sur son oeuvre. Sinous manquions à ce devoir, nous ne mériterions pas d'appartenir à l'ihumanité. Yous ef Karam a défendu l'intellig.nce d'une manière splendide. Si sur l'un ou l'autre point je suis en désaccord avec lui, cela prouve combien sa pensée est riche et profonde.

Nous avons dit que Youssef Karam s'est attaché à l'étude des doctrines des philosophes depuis le sixième siecle jusqu'à la ériode contemporaine. Son attitude à leur égard n'est pas celle d'un pur observateur passif, approuvant toutes leurs idées mais celle d'un pénétrant critique. Il expose d'une manière objective et précise leurs idées puis nous le voyons tantôt montrer son accord, tantôt exprimer les raisons de son désaccord.

C'est pour cela qu'il était nécessaire de publier ce Mémorial en l'honneur du pionnier que fut Youssef Karam. Combien serait-il souhaitable que ce livre fut le point de départ d'autres livres écrits par des chercheurs intéréssés par l'étude de l'histoire des idées à travers les siècles. Certes le Mémorial n'exprime qu'une partie de ce que fut la personne de Youssef Karam et de sa pens e si riche. Bien qu'il fut fortement influencé par Saint Thomas d'Aquin, le plus grand hilosophe chrétien du moyen âge, -au point qu'on a pu considérer Youssef Karam comme un représentant du néo-thomisme,-cependant, il ne s'arrête pas, comme nous l'avons dit plus haut, aux idées d'un philosophe déterminé, mais il y ajoute ses propre idées.

Le livre que nous présentons contient plusieurs sections. Dans une première section, on trouvera un certain nombre d'articles sur Youssef Karam, sa pensée, et sur certains de ses livres. M. Ibrahim Madkour parle de „Youssef Karam comme historiendela philosophie", et le R.P.G. Anawati de „Youssef Karam à travers sa correspondance". Le Prof. Mourad Wahba analyse „Youssef Karam, le philosophe intellectualiste modéré", et M. Said Zayed présenta le livre de " L'intelligence et L'être et Madame Zikri, " [illegible] La physique et la métaphysique.

consacra tous ses efforts à l'étude et à la composition de ses livres. Aussi ceux-ci sont-ils un modèle de précision et de concentration. Cette vie ne manqua ni de difficultés ni d'épreuves ; elle fut cependant fructueuse. Outre les livres que nous avons mentionnés plus haut nous lui devons un "Lexique philosophique, et une série d'études sur l'histoire de la philosophie, par exemple le livre qu'il composa avec le Dr. Ibrahim Madkour, ainsi que de nombreuses traductions du français, comme les "Trois études sur Descartes", d'Alexandre Koyré, un ouvrage d'André Lalande ainsi que de nombreuses conférences donées au Cercle a Thomiste du Caire et publiées dans les **Cahiers** de ce Cercle, dont nous avons parlé plus haut.Parmi ces conférences, nous pouvons citer les suivantes :

— La notion de philosophie chrétienne.

— Les idées philosophiques des Frères de la Pureté.

— La Cité vertueuse d'Alfarabi.

— Le réquisitoire d'Algazali contre les philosophes.

— Descartes.

— Thomisme et cartésianisme.

— L'inquiétude humaine dans la pensée grecque.

— Bergson.

— Le problème du mal.

Travail d'un vrai maître dont l'influence a été grande sur une génération d'étudiants et d'auditeurs qui ont eu le privilège de suivre ses cours. Chacun de ses livres est le fruit d'une pensée profonde, longuement mûrie, et le résultat d'une fidélité scrupuleuse et d'une méthode rigoureuse qui s'exprime en une langue classique, sobre et élégante, loin de tout effet rhétorique.

Il serait vraiment dommageable, à mon avis, que nous négligions les admirables fruits intellectuels que nous a laissés Youssef Karam. Il a vécu pour la philosophie, à laquelle il a été fidèle dès son adolescence. Et c'est pourquoi, il mérite de notre part, comme je l'ai dit, tout respect et toute reconnaissance. Si le professeur Youssef Karam

de l'oeuvre de Youssef Karam et de la place qu'elle occupe dans le domaine de la philosophie dans l'Egypte contemporaine.

Le Comité décida que ce Livre commémoratif contiendrait les études qui concernent Youssef Karam et sa pensée philosophique ainsi qu'un certain nombre d'articles philosophiques ne se rapportant pas directement à notre philosophe. Nous y avons joint la traduction arabe de certaines conférences données par lui en français, au Cercle Thomiste, des Pères Dominicains du Caire, et qui avaient paru dans les **Cahiers du Cercle Thomiste** ; ainsi que de nombreux articles, en arabe et de comptes-rendus d'ouvrages philosophiques.

Avant de décrire les divers domaines recouverts par ce Mémorial, je voudrais donner quelques brefs renseignements sur la vie intellectuelle de Youssef Karam et sur ses ouvrages, en mettant à profit la documentation que le R P.G. Anawati. Président de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales duCaire a bien voulu mettre à ma disposition ainsi que les nombreux renseignements fournis par le Professeur Mourad Wahba et certains de mes collègues.

Youssef Karam est né le 8 septembre 1886 à Tantah, où il reçut son enseignement primaire et secondaire à l'Ecole Saint Georges et le Collège Saint Louis . Au début de la Grande Guerre, il abandonna ses fonctions à la Banque Nationale de Tantah et partit faire des études de philosophie à Paris. Il y suivit pendant trois ans le cours de licence à l'Institut Catholique, où il eut pour maître, entre autres, Jaceus Maritain. En 1917 il reçut la mention „très bien" et fut classé à la Sorbonne en tête de liste pour un mémoire de Diplôme d'études supérieurs sur Descartes, qu'il prépara avec Léon Robin. La même année, et grâce à une recommandation de ce dernier, il fut nommé professeur de philosophie dans un collège après d'Orléans. En 1919 il dut rentrer en Egypte. Il enseigna la philosophie aux Universités d'Alexandrie et du Caire jusqu'à sa mort survenue le 28 mai 1959.

La vie de Youssef Karam illustre dune façon parfaite celle du penseur qui a renoncé au monde et à ses soucis, pour se consacrer entièrement à la recherche intellectuelle. Durant toute sa vie, il se tint loin des lumières de la célébrité et du brillant du pouvoir. Sans répit, il

PREFACE

Le professeur Youssef Karam occupe une grande place dans l'histoire de la pensée philosophique égyptienne contemporaine. Il nous a laissé un grand nombre de livres précieux et d'importants articles et études indispensables au lecteur arabe qui veut étudier la pensée philosophique à travers les siècles. Il suffit à la gloire de Youssef Karam d'avoir réalisé à lui seul en arabe, une imposante histoire des doctrines philosophiques dans sa trilogie : **Histoire de la philosophie grecque, Histoire de la philosophie médiévale, et Histoire de la philosophie moderne.**

Mais Youssef Karam ne s'est pas contenté d'analyser d'une façon précise la pensée des autres philosophes, il a voulu aussi exprimer ses idées personnelles et son attitude à l'égard des différents courants philosophiques par rapport aux grands problèmes. C'est ce qu'il a fait dans ses deux livres : **L'intelligence et l'être,** et **La physique et la métaphysique** et dans de nombreux articles et comptes-rendus. en arabe et en français. Aussi pouvons-nous considérer Youssef Karam comme une des personnaliétés le plus représentatives de notre pensée philosophique arabe contemporaine et qu'elle méritait que le Conseil Supérieur de la Culture lui consacrât un Livre commémoratif pour souligner la valeur de son oeuvre, et faire connaître les témoignage de ses amis et de ses collègues.

Ce Conseil avait déjà consacré des ouvrages pareils à des penseurs célèbres, anciens comme Ibn Arabi et Suhrawardi, et contemporains comme le cheikh Mostafa "Abd El-Razeq et Ahmad Loutfi El-Sayyed. Aussi a-t-il considéré comme un devoir de rendre le même hommage à Youssef Karam en lui consacrant un Mémorial. Le Conseil m'a fait l'honneur de me confier la tâche de sa réalisation. C'est grâce à son Président, notre éminent philosophe le Prof. Zaki Naguib, Mahmoud que le projet a pu être mené à bonne fin : il nous a encouragé tout au long de notre enptreprise par ses conseils ' par l'orientation qu'il a donnée à notre mise en oeuvre de l'ouvrage et aussi en aplanissant les difficultés qui pouvaient l'entraver, convaincu qu'il était de l'importance

فهرس

رقم الصفحة

رقم الصفحة

رقم الصفحة

القسم الرابع :

مقالات متنوعة ليوسف كرم وعرض لبعض كتبه

رقم الصفحة

القسم الخامس : قبيل الوفاة

القسم السادس : بعد الوفاة (فى ذكرى يوسف كرم)

كلمات نشرت بالعدد الخامس من مجلة ميديو وهى :

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رئيس مجلس الادارة

رمزى السيد شعبان

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٣٤٧٩

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ـ (لوبار)

١٠٠٠/١٩٨٨/٤١٧٦٢